

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GABRIEL HERKENHOFF COELHO MOURA

A FILOSOFIA MUNDANA DE NIETZSCHE: ENTRELAÇAMENTOS  
FISIOLÓGICO-ESTÉTICOS NA CRÍTICA À METAFÍSICA

CURITIBA

2020

GABRIEL HERKENHOFF COELHO MOURA

A FILOSOFIA MUNDANA DE NIETZSCHE: ENTRELAÇAMENTOS  
FISIOLOGICO-ESTÉTICOS NA CRÍTICA À METAFÍSICA

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Moura, Gabriel Herkenhoff Coelho

A filosofia mundana de Nietzsche : entrelaçamentos fisiológico-estéticos  
na crítica à metafísica. / Gabriel Herkenhoff Coelho Moura. – Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação.  
2. Metafísica. 3. Estética. 4. Fisiologia. 5. Cultura. I. Paschoal, Antonio  
Edmilson, 1963-. II. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **GABRIEL HERKENHOFF COELHO MOURA** intitulada: **A filosofia mundana de Nietzsche: entrelaçamentos fisiológico-estéticos na crítica à metafísica.**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 13 de Maio de 2020.

Assinatura Eletrônica

27/05/2020 15:50:40.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/05/2020 17:23:26.0

OSWALDO GIACÓIA JUNIOR

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

Assinatura Eletrônica

29/05/2020 18:46:49.0

JORGE LUIZ VIESENTEINER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO)

Assinatura Eletrônica

27/05/2020 21:13:15.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/05/2020 13:02:28.0

ERNANI PINHEIRO CHAVES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)



## AGRADECIMENTOS

A Antonio Edmilson Paschoal, cujas orientação dedicada, paciência e amizade colaboraram para quatro ótimos anos de convivência e pesquisa, sendo essenciais para a realização desta tese.

A Jorge Luiz Viesenteiner, quem me apresentou de fato à Pesquisa Nietzsche e tem tido, desde o mestrado, papel crucial em minha trajetória acadêmica.

A Ernani Chaves, pelas inestimáveis contribuições a esta tese, durante a qualificação e a defesa, e pelo apreço ao diálogo franco (que levo de exemplo).

A Oswaldo Giacóia Junior, pela generosidade intelectual e por, sem saber, ter fornecido o lampejo que se desenrolou neste trabalho.

A Vinicius Berlendis de Figueiredo, pela leitura atenciosa e gentil e pelas valorosas considerações na banca de defesa.

A Paulo Vieira Neto, pelas observações precisas e boa conversa no exame de qualificação.

Aos colegas do Núcleo de Estudos Nietzscheanos, cuja constante interlocução (da qual eu e esta tese tanto nos beneficiamos) ao longo dos últimos anos foi importante companhia ao trabalho ‘solitário’ de escrita.

Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, pelos inúmeros auxílios no decorrer do doutorado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por conceder a bolsa de pesquisa que permitiu minha dedicação exclusiva ao doutoramento.

A Bárbara, pelo amor e cumplicidade – com que me agracia e que grassam...

À minha família, que porto em toda travessia.

Aos amigos, por não faltarem.

## **Olhos**

vejamos: este lagarto  
(de um palmo, verde escuro,  
desses que habitam  
                    velhos muros)

esse organismo  
    chamado lagarto  
    quis ter olhos  
ver o mundo  
    quis  
deixar-se invadir  
    por ele  
    (como nós  
    pelo céu do verão)

a sua carne  
de lagarto quis  
abrir-se ao real  
    ou simplesmente  
ver a presa  
    a vespa  
    e zás  
a captura  
    e engole

a escuridão  
    exige o tato (nos  
    cegos)  
    o ouvido (nos  
    morcegos)  
    exige  
        o faro  
já de si noturno

que  
    de qualquer modo  
dispensam a luz  
    (ainda que  
    certos cheiros  
    nos ilumine  
    a vagina  
        num lampejo)

mas como  
    sem olhos  
apreender a glória  
    desta manhã  
        de maio?

*Ferreira Gullar*

## RESUMO

*A filosofia mundana de Nietzsche.* O título da presente tese sintetiza a concepção geral apresentada neste trabalho: o pensamento nietzschiano, em suas distintas facetas, é marcado por uma orientação ao mundo, o que dizemos em um duplo sentido. Em primeiro lugar, a filosofia de Nietzsche visa a dar uma nova dignidade àquilo que compõe o enraizamento mundano do ser humano, sua existência transitória e errática, sua naturalidade, sua animalidade, seu corpo. Em segundo, o voltar-se ao mundo de seu pensamento aparece também na relação do filósofo com sua época, reconhecendo-se como “filho” e “má consciência” da mesma a partir de um diálogo profundo – constituído por aproximações e distanciamentos – com o ambiente cultural e intelectual em que está imerso. Nossa hipótese é que na elaboração dessa filosofia mundana um aspecto é particularmente relevante: o estabelecimento de *entrelaçamentos fisiológico-estéticos* em momentos cruciais de sua obra, responsáveis por desenhar uma postura *antimetafísica* – com contraposições que pendulam entre tentativas de equiparação (de oferecer uma ontologia alternativa) e de superação da tradição metafísica. Nos três capítulos que conformam este trabalho, tal hipótese será desenvolvida indicando-se como tais entrelaçamentos participam na composição de sua *metafísica de artista*, de seu *filosofar histórico* e, por fim, da hipótese da *vontade de poder* e da *autoencenação* que marcam os últimos passos de seu caminho de pensamento. Portanto, o propósito desta tese é argumentar que, apesar dos desvios e nuances que integram o percurso nietzschiano, é possível identificar-se um motivo e postura contínua que delineiam uma *filosofia mundana*.

**Palavras-chave:** Mundano. Estética. Fisiologia. Metafísica. Cultura.

## ABSTRACT

*Nietzsche's worldly philosophy.* The title of this thesis summarizes the general conception presented in this work: Nietzschean thought, in its different facets, is marked by an orientation to the world, in a double sense. In the first place, Nietzsche's philosophy aims to give a new dignity to aspects that compose the worldly rooting of the human being, his transitory and erratic existence, his naturalness, his animality, his body. Second, the turning to the world of his thought also appears in the philosopher's relationship with his time, recognizing himself as its “son” and “bad conscience” and performing a deep dialogue – constituted by approximations and distances – with the cultural and intellectual environment in which he is immersed. Our hypothesis is that in the elaboration of this mundane philosophy, one aspect is particularly relevant: the establishment of *physiological-aesthetic interlacing* at crucial moments in his work, responsible for drawing an *anti-metaphysical* posture – with contrapositions that swap between attempts at equating (by offering an alternative ontology) and overcoming the metaphysical tradition. In the three chapters that integrate this work, such hypothesis will be developed indicating how that interlacing participates in the composition of his *artiste's metaphysics*, his *historical philosophizing* and, finally, the hypothesis of the *will to power* and the *self-staging* that mark the last steps of his path of thinking. Therefore, the purpose of this thesis is to argue that, despite the deviations and nuances compound Nietzschean path, it is possible to identify a motive and continuous posture that outline a *worldly philosophy*.

**Keywords:** Worldly. Aesthetics. Physiology. Metaphysics. Culture.



## LISTA DE SIGLAS

Nesta tese, adotou-se norma distinta da ABNT para a citação das obras de Nietzsche, baseada parcialmente na convenção proposta pela revista *Estudos Nietzsche*. Assim, tais referências são feitas como se segue: **sigla** do título do livro; **título** ou **número** (romano) da parte ou capítulo (quando necessário devido à numeração dos textos da obra não ser contínua); **número** (arábico) do aforismo ou da seção

Para as citações extraídas da versão digital da obra crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari sobre Nietzsche, publicada pelo sítio eletrônico *Nietzsche Source*, a indicação da referência segue a apresentação adotada ali, ou seja: sigla em alemão do apontamento póstumo (NF) ou carta (BVN), **ano** e **numeração** do excerto citado.

### Obras e outros escritos de Nietzsche:

- PGL** – *Preleções sobre a gramática latina* (1869-1870)
- VD** – *A visão dionisiaca do mundo* (1870)
- NPT** – *O nascimento do pensamento trágico* (1870)
- ST** – *Sócrates e a tragédia* (1871)
- DRA** – *Descrição sobre a retórica antiga* (1872)
- NT** – *O nascimento da tragédia* (1872)
- CE I** – *Consideração extemporânea I: David Strauss, o confessor e o escritor* (1873)
- CE II** – *Consideração extemporânea II: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873)
- CE III** – *Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador* (1874)
- CE IV** – *Consideração extemporânea IV: Richard Wagner em Bayreuth* (1876)
- VM** – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873)
- FTG** – *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873)
- FPP** – *Os filósofos pré-platônicos* (1872-1873, 1876)
- HH I** – *Humano, demasiado humano I* (1878)
- HH II** – *Humano, demasiado humano II* (1879-1880)
- A** – *Aurora* (1881)
- GC** – *A gaia ciência* (1882)
- Za** – *Assim falou Zaratustra* (1883-1885)
- BM** – *Além de bem e mal* (1886)
- GM** – *Genealogia da moral* (1887)

- CW** – *O caso Wagner* (1888)  
**NW** – *Nietzsche contra Wagner* (1888)  
**CI** – *Crepúsculo dos ídolos* (1888)  
**AC** – *O anticristo* (1888)  
**DD** – *Ditirambos de Dioniso* (1888)  
**EH** – *Ecce homo* (1888)

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	3
1.1 As <i>tarefas</i> de Nietzsche como ponto de orientação	3
1.2 Breve apresentação da estrutura da tese	9
1.3 Anotações terminológicas preliminares	14
<b>2 CAPÍTULO 1</b>	25
2.1 Considerações iniciais: Ciência, arte e vida em <i>O nascimento da tragédia</i>	25
2.2 A <i>metafísica de artista</i> entre fórmulas kantianas e schopenhauerianas	31
2.3 As nuances da <i>metafísica de artista</i> de Nietzsche	45
2.4 Nietzsche <i>contra</i> a recusa dos instintos do socratismo	60
2.5 Nietzsche como herdeiro dos pré-socráticos	72
2.6 A <i>metafísica de artista</i> como uma <i>physiologia</i> artística	82
<b>3 CAPÍTULO 2</b>	97
3.1 Considerações iniciais: a crise entre a <i>metafísica de artista</i> e a <i>filosofia histórica</i>	97
3.2 <i>Filosofia histórica</i> e crítica à <i>metafísica</i>	105
3.3 Sobre a gênese de questões fundamentais da <i>metafísica</i>	125
3.4 Reflexões sobre preconceitos morais ou <i>metafísica</i> popular	143
3.5 A <i>mundanidade</i> humana: a vida como <i>fenômeno estético</i>	166
3.6 <i>Fisiologia</i> e <i>estética</i> no gosto antimetafísico pela aparência	186
<b>4 CAPÍTULO 3</b>	209
4.1 Considerações iniciais: <i>Transvaloração</i> no horizonte de uma filosofia mundana	209
4.2 A fidelidade à terra na boca do poeta-profeta Zarathustra	212
4.3 Vontade de poder como perspectiva fisiológico-estética	235
4.4 A mundanidade do olhar de um antimetafísico imoralista	271
4.5 Heterodoxias de um filósofo em cena	305
4.6 Autoencenação de uma perspectiva mundana	323

<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	343
5.1 As abordagens do problema da metafísica na filosofia mundana de Nietzsche .....	343
5.2 Perspectiva de uma atitude pós-metafísica em Nietzsche .....	348
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	355
1 Textos de Nietzsche.....	355
2 Textos de outros filósofos.....	356
3 Literatura secundária .....	359

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 As *tarefas* de Nietzsche como orientação: *ver a arte com a ótica da vida e transvaloração*

*A filosofia mundana de Nietzsche.* O título desta tese é um síntese da hipótese geral que permeia as páginas a seguir: o pensamento nietzschiano é marcado por uma orientação ao mundo, buscando dar uma nova dignidade para aquilo que compõe a mundanidade humana, isto é, sua existência transitória e errática, sua naturalidade, sua animalidade, seu corpo. Esses aspectos tidos frequentemente por inferior, ordinário e vergonhoso ao longo da história intelectual do Ocidente – história essa colocada, por Nietzsche, sob o signo de ‘metafísica’<sup>1</sup> – são olhados por outro prisma, como parte crucial do tornar-se do ser humano e ponto de partida para suas expressões espirituais. Entretanto, dizemos que a filosofia de Nietzsche é mundana também pelo modo como o filósofo alemão relaciona-se com sua época, como filho e má consciência da mesma<sup>2</sup>, dialogando profundamente com o ambiente cultural e intelectual em que está imerso e confrontando-o de maneira aguda – por vezes, vulgar. Tal interlocução e enfrentamento, como mostraremos no decorrer de nossa argumentação, são mediados por uma intensa atenção a duas dimensões que ele percebe como basilares do enraizamento humano no mundo: a fisiologia, tematizando o pertencimento desse animal ao estofo comum da terra, da *physis*; e a estética, a abertura sensível e conformadora a partir de que tal animal dá um sentido às coisas – em nível ‘baixo’ e ‘elevado’ – para viver. Desse modo, fisiologia e estética, não como aspectos absolutamente cindidos mas entrelaçados, cumprem papel importante na crítica nietzschiana à metafísica.

Essa filosofia mundanamente orientada, todavia, não mantém em terra firme. Entrar no pensamento de Nietzsche é descobrir-se lançado em alto-mar e sempre no risco de derivar. Contribui para essa sensação não só o fato de estarmos diante de uma obra reconhecidamente assistemática<sup>3</sup>, mas também a diversidade de estilos e gêneros empregados pelo filósofo alemão

<sup>1</sup> Cf. HH I 1; EH O nascimento da tragédia 2.

<sup>2</sup> Cf. BM 212; CW Prólogo

<sup>3</sup> Tal característica da obra nietzschiana é algo bem consolidado entre intérpretes de diversas tradições (cf. KLOSSOWSKI, 1995, p. 18-9; LÖWITH, 1967, p. 45; MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 12ss; JASPERS, 1963, p. 38; KAUFMAN, 1974, p. 75). Ademais, não custa lembrar que em uma máxima publicada em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), podemos ler: “Desconfio de todos os sistemáticos e fujo do caminho deles. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (CI Sentenças 26). A despeito desse ataque frontal aos ‘sistemas’, vale notar que o próprio filósofo demonstra a pretensão de elaborar um “sistema de pensamento [*Gedankensystems*]”, em uma carta do final de dezembro de 1886 a seu editor Ernst Wilhelm Fritzsche (BVN 1886 784), projeto que seria executado sob o título *A vontade de poder*. Nietzsche não chega a concretizar tal projeto, abandonando-o em agosto de 1888 (cf. MONTINARI, 1996, p. 63). De todo modo, John Richardson argumenta consistentemente que é possível encontrar-se uma espécie de sistema – e uma metafísica – no *corpus* nietzschiano, cujo núcleo seria precisamente a tese da *vontade de poder* (cf. RICHARDSON, 1996). Voltaremos à discussão sobre tal projeto sobretudo no Capítulo 3.

no decorrer de sua produção intelectual e a variedade de livros com envergaduras próximas que formam o conjunto de sua obra. Essa descontinuidade que é, ao mesmo tempo, estilística e discursiva – encontrando-se em seus modos de escrita e argumentação – reflete-se em escritos pouco afeitos à exposição minuciosa e à tematização linear dos problemas neles colocados. Conformada por textos dissertativos relativamente curtos, livros predominantemente aforismáticos e a experimentação com gêneros como a poesia, o panfleto e a autobiografia<sup>4</sup>, trata-se de uma obra que se esquia a uma organização rígida – muitas vezes sobrepondo ou alternando discussões em metafísica, estética, epistemologia, ética e, mais raramente, lógica – e é marcada pela ‘brevidade’ com a qual o filósofo aborda temas difíceis. “[E]ncaro os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que assim não possamos chegar à profundidade, *descer* o suficiente, é uma superstição dos que temem a água”<sup>5</sup>, escreve. Assim, o exercício a que nos expomos é o da destreza do mergulho, cuja contrapartida é a experiência, na volta à superfície, do reencontro com o mar aberto.

Este trabalho constitui-se como uma tentativa de, a partir da visão da vastidão dessa obra – “onde tudo é ainda mar, mar e mar”<sup>6</sup> –, encontrar pontos de orientação que nos forneçam sinais do horizonte em direção a que navegar. Um desses possíveis pontos é aquilo que Nietzsche chama de *tarefas* [*Aufgaben*] de sua filosofia, identificadas em diversas passagens de seus escritos, sobretudo, a partir de 1886. Isso porque tais *tarefas* são também para ele uma orientação em seu próprio caminho de pensamento, ou melhor, a demarcação daquilo que, em seu percurso, pôde se dar [*geben*] a ele e que foi assumido como *dádiva* e *dom* [*Gabe*], mantendo-se irrecusavelmente presente *sobre* [*auf*]<sup>7</sup> si, constituindo-se como elemento de composição de seu *destino*. O destino que, em *Ecce homo* (1888), o filósofo reconhece para si enquanto partícipe da cultura – como acontecimento que não é, então, individual, porém fruto de uma época – é a tarefa da *transvaloração de todos os valores*, advinda da descoberta do

<sup>4</sup> Dentre os textos dissertativos estão: *O nascimento da tragédia* (1872), as quatro *Considerações extemporâneas* (1873-1876), *Genealogia da moral* e *O anticristo* (1888). Os livros aforismáticos são: *Humano I* (1878) e II (1879-80), *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), *Além de bem e mal* (1886), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) e *Nietzsche contra Wagner* (1888). As obras poéticas são: *Assim falou Zaratustra* (1883-85); os conjuntos de poemas “Ídilos em Messina”, “Brincadeira, astúcia e vingança” e “Canções do príncipe Volgfrei” (reformulação do “Ídilos”); e, por fim, *Ditirambos de Dioniso* (1888). Nietzsche refere-se especificamente a *O caso Wagner* (1888) como ‘panfleto’, mas também as *Extemporâneas* aproximam-se de tal gênero. Já *Ecce homo* tem traços de ‘autobiografia’ e ‘autocrítica intelectual’ ou ‘autoavaliação’ (cf. NF 1888 24 [5]).

<sup>5</sup> GC 381.

<sup>6</sup> A 575.

<sup>7</sup> Nossas referências para a etimologia de *Aufgabe* foram o *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* e *An Etymological Dictionary of the German Language* de Friedrich Kluge. No dicionário dos irmãos Grimm, lê-se: “Como preposição, [*auf*] é de uma grande extensão de significado, na medida em que une em si os significados das preposições para [*an*], em [*in*], sobre [*über*], a [*nach*], etc”. Já o dicionário de Kluge, aproxima *auf* especificamente do inglês *up* e, no alemão, do advérbio *oben* e da preposição *über*, destacando que o termo seria proveniente “da alta idade média e alta antiguidade alemã *ûf*, advérbio, preposição ‘sobre’ [*\*upon*] [...]”. Provavelmente o teutônico primitivo *\*uppa*, ‘up’, está vinculado a *oben* e *über*”.



“não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou”<sup>8</sup>. A crítica nietzschiana à valoração negativa do mundo e da existência, intimamente imbricada ao empreendimento de *superar a metafísica*, é uma constante em seu pensamento, o que o leva a encerrar *Crepúsculo dos ídolos* (1888) com a afirmação de que *O nascimento da tragédia* (1872) foi sua “primeira transvaloração de todos os valores”<sup>9</sup>. Interessa-nos que o perfazer desse caminho que liga sua estreia a tal destino passa – essa é nossa hipótese – pela elaboração de uma *filosofia mundana* cujos aspectos nodais estão ligadas a outra *tarefa* por ele reconhecida.

*Ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*<sup>10</sup>. Com essa sentença Nietzsche apresenta, no prefácio à segunda edição de *O nascimento da tragédia*, intitulado “Tentativa de autocrítica” (1886), um tema que não só permearia seu pensamento como ainda o moveria como filósofo àquela altura. Embora admita que seu olhar está mais velho e mais exigente, ele diz não ser mais frio ou estranho à tarefa inaugurada em 1872, demarcando a presença de uma continuidade de percurso<sup>11</sup> – logo, a existência de um modo de tematização persistente no interior de sua filosofia assistemática. Em linhas gerais, nossa hipótese, seguindo a autointerpretação nietzschiana, é que a visão artística da ciência [*Wissenschaft*] – termo vinculado às ciências particulares, à filosofia e, no limite, à qualquer saber [*Wissen*] rigoroso – e a vinculação entre arte e vida contribuem essencialmente na conformação da obra de Nietzsche. Pretendemos, no decorrer desta tese, apresentar alguns modos pelos quais essas relações são estabelecidas e como as mesmas participam na elaboração de posturas *antimetafísicas*, derivadas da busca de uma filosofia mundana – em contraste com a tendência à *negação do mundo* da tradição filosófica. Não cabe, por ora, fazermos uma minuciosa interpretação dos problemas expressos no trinômio ciência-arte-vida, mas apenas explorar a tarefa em que o mesmo aparece para apresentar algumas questões que serão centrais para nós.

Por um lado, Nietzsche se refere à tarefa de *olhar artisticamente a ciência* e a *arte sob a ótica da vida* apenas no prefácio *Tentativa de autocrítica*, não a retomando em nenhum outro

<sup>8</sup> EH Destino 8; também cf. EH Destino 1.

<sup>9</sup> CI Antigos 5.

<sup>10</sup> Cf. NT Autocrítica 2.

<sup>11</sup> É importante mencionar que “Tentativa de autocrítica” faz parte de um conjunto de prefácios adicionados por Nietzsche em 1886 à nova edição de suas obras filosóficas anteriores – além de *O nascimento da tragédia*, *Humano I* e *II*, *Aurora* e *A gaia ciência*. No prefácio a *Humano I* a ideia de uma unidade da obra aparece explicitamente: “Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém-publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão [*Umkehrung*] das valorações habituais e dos hábitos valorizado” (HH I Prefácio 1). O papel central dos prefácios no desenho da coerência interna da obra nietzschiana já foi observado na pesquisa Nietzsche brasileira (cf. BURNETT, 2008; PASCHOAL, 2015; MOURA). Voltaremos ao tema no Capítulo 3.

momento de sua obra<sup>12</sup>. Por outro, em seus últimos livros, conforme já observado, ele reconhece como sua tarefa principal a *transvaloração de todos os valores*, tratando-a em *Ecce homo* como “tremenda” e aquela que foi “dominante”<sup>13</sup> em seu caminho. Contudo, se a *transvaloração* é reconhecida pelo filósofo como algo que amarra seu destino ao da cultura ocidental, argumentaremos que a imbricação entre arte e vida (mais básica porque condiciona o ponto de vista sobre a ciência) é fundamental na constituição da pretendida unidade de percurso de sua obra<sup>14</sup>. Desse modo, *ver a arte com a ótica da vida* talvez possa figurar como componente de uma tarefa mais ampla, sendo, quem sabe, ‘subordinada’, ou como signo distinto de um mesmo problema. O relevante é: nos *Prefácios* escritos em 1886 e adicionados às segundas edições de suas obras publicadas até então – a saber, *O nascimento da tragédia, Humano, demasiado humano* I (1878) e II (1879-80), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882) –, Nietzsche dá indicações da tentativa de ver e apresentar sua obra como conjunto que, entre desvios, possui caráter unitário; e o prefácio a *O nascimento da tragédia*, livro que é sua primeira *transvaloração de todos os valores*, destaca que tal unidade passa pelo nexo entre arte e vida.

Tal relação pode ser observada em dois aspectos centrais do escrito de 1872 e caros ao filósofo até o final de sua trajetória intelectual: a compreensão de que o *mundo* e a existência podem ser vistos como *fenômeno estético*<sup>15</sup>; e a apreensão da *arte* (em sentido aberto) como expressão de um *sentido da physis*, como *interpretação* que sinaliza um estado da vida. Dito de outro modo, encontramos na obra nietzschiana, entre variações particulares, a frequente tematização do caráter artístico do dar-se da vida e a compreensão das expressões espirituais (ou da arte *lato sensu*) como signos de um modo de ser da vida – com as distinções entre força e fraqueza, doença e saúde, abundância e fome, ascendência e decadência. Ambos aspectos

<sup>12</sup> Vale mencionar que no decorrer de sua obra ele refere-se ainda a outras tarefas – algumas tomadas como ligadas à filosofia em geral, outras assumidas como suas –, dentre elas: “dominar” (BM 204), “criar valores” (BM 211), “ser a má consciência de seu tempo” (BM 212), “retraduzir o homem de volta à natureza” (BM 230), “não nos confundirmos com os outros” (GC 381), “determinar a hierarquia dos valores” (GM I 17) e fazer a crítica do “valor da verdade” (GM III 24).

<sup>13</sup> Respectivamente, EH Crepúsculo 3 e Inteligente 9.

<sup>14</sup> Tal unidade é insinuada por Nietzsche ao reconhecer uma *tarefa* ao longo de seu caminho de pensamento nos prefácios “Tentativa de autocrítica” (cf. NT 5) e a *Humano II* (cf. HH II Prefácio 4) e ao ressaltar o quase incitamento à “inversão das valorações” em seus escritos (cf. HH I Prefácio 1). Também essa percepção de unidade está em voga na autointerpretação de *O nascimento da tragédia* como sua “primeira *transvaloração de todos os valores*” apresentada em *Crepúsculo dos ídolos* (cf. CI Antigos 5). Cabe ainda mencionar que em cartas do período da escrita dos *Prefácios* de 1886, o filósofo demarca essa preocupação com a visão de seu pensamento como conjunto coeso cf. BVN 1886 730, 732 (cartas de 7 e 16 de agosto a Ernst Fritzsche). Wolfgang Müller-Lauter também notou a preocupação nietzschiana com a delimitação de certa coerência em meio às tensões de sua obra (cf. MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 13s).

<sup>15</sup> Essa ideia aparece de modo explícito na obra publicada, com variações específicas, em cf. NT 5, 24 e GC 107. Nos póstumos, encontramos: uma explicação para a fórmula apresentada em *O nascimento da tragédia* (cf. NF 1878 30[51]); e uma antecipação da ideia do *ficcionalismo da perspectiva* (cf. NF 1880 10[E93]). Nós abordaremos essas variações ao longo do trabalho. Apesar de não ser o viés principal desta tese, cabe observar que a ideia da existência como *fenômeno estético* pode ser ligada à ideia de *autoformação*, de *vida como obra de arte*, questão sobre a qual Nietzsche reflete diretamente em algumas passagens (cf. HH II Opiniões 174; A 560; GC 107; GC 290). Sobre o tema da ‘autoformação’ cf. BRUSOTTI, 1997; MARTÍNEZ, 2013; e, na pesquisa brasileira, cf. DIAS, 2011; e VIESENTEINER, 2013.

serão tocados neste trabalho, porém, não com uma investigação sobre as reflexões que tangenciam a filosofia da arte (via frutífera, dado o sabido interesse do filósofo pela fruição e criação artística *stricto sensu*), mas sim em suas relações com a crítica de Nietzsche à metafísica e suas tentativas de adoção de uma postura filosófica orientada ao mundo vivido – enraizada na terra e em uma certa cultura, por isso, *mundana*. A visão da *vida como fenômeno artístico* e a observação da *arte como expressão de vida* parecem-nos conformar, então, duas importantes linhas do pensamento nietzschiano, através das quais é traçado um caminho coerente.

Em outras palavras, *ver a arte com a ótica da vida* alude ao tema da intuição sensível, à reflexão acerca do dar-se do sentido no mundo, e à imbricação das manifestação espiritual na vida, de modo que a arte em geral e, em particular, a filosofia são vistas no interior da dinâmica – de nascimento e morte, geração e corrupção – do vivo. Nossa abertura pré-reflexiva ao mundo e a vida como lugar de enraizamento de nossas criações espirituais são questões intimamente relacionadas e ligadas, em níveis distintos, à *estética*, uma vez que nossa iniciação perceptiva ao mundo é condição e expressão arcaica da dação de uma significatividade ‘superior’ às coisas. Além disso, na medida em que ressalta a animalidade de nossa *intuição* ou *perspectiva* e que vincula as *criações* humanas à dinâmica natural, Nietzsche investe sobre questões ligadas à *fisiologia*. Nesse sentido, em ambas direções, os motivos particulares são derivados de um tema de fundo: o *entrelaçamento* entre fisiologia e estética no pensamento nietzschiano. Usamos o termo ‘entrelaçamento’ como forma de abreviação do argumento sustentado neste trabalho, segundo o qual fisiologia e estética configuram-se como elementos básicos do pensamento de Nietzsche sem que haja uma primazia absoluta de algum dos termos da relação, existindo no máximo a intensificação de certo ponto de vista de acordo com o contexto – o que deu margem para que seu pensamento fosse qualificado tanto como naturalismo quanto esteticismo<sup>16</sup>.

Nossa hipótese é a de que esses *entrelaçamentos* fazem parte da tentativa de construção de uma *filosofia mundana*, de caráter *imanente* e, em graus variados e discutíveis, *antimetafísico* – assumindo-se para o prefixo ‘anti’ a acepção grega, marcada não só por estabelecer uma relação de oposição, mas também de equiparação e de ultrapassamento<sup>17</sup>. Com a caracterização de tal filosofia como imanente e antimetafísica queremos dizer tratar-se de um

<sup>16</sup> Ambas posições são defendidas por importantes intérpretes de Nietzsche. A tese de que haveria certo ‘esteticismo’ em seu pensamento – ainda que essa conclusão derive de fatores distintos – aparece, por exemplo, em cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art**. Transl. David Krell, 1979; e NEHAMAS, A. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1985. Sobre a tese de que Nietzsche adotaria uma forma de ‘naturalismo’ cf., por exemplo, COX, C. **Nietzsche: Naturalism and Interpretation**. Berkeley: University of California Press, 1999; LEITER, B. **Nietzsche on Morality**. New York: Routledge, 2002; MOORE, G. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

<sup>17</sup> Aproveitamos a indicação de Werner Stegmaier sobre o uso do prefixo ‘anti-’ em relação a *anticristo* e o associamos às contraposições de Nietzsche à metafísica cf. STEGMAIER, 2013, p. 82. Sobre o ‘anti-’ também cf. SOMMER, 2013, p. 20.

pensamento que parte de um plano único, evitando a postulação de um dualismo forte e entrando em uma interlocução polêmica com a tradição filosófica na demarcação de suas próprias posições, fazendo-o na tentativa de apresentar uma *afirmação do mundo*. Como argumentaremos nas páginas a seguir, tais aspectos não são exclusivos de nenhum momento específico da trajetória nietzschiana, constituem-se sim como questões constantes com que ele lida de modos distintos e que o levam a percorrer certo caminho de pensamento<sup>18</sup>, em que mesmo os “desvios” e “vias secundárias” contribuem para a descoberta de um “‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’”<sup>19</sup>. Nosso interesse é, portanto, tentar indicar alguns elementos que nos permitem reconhecer o dar-se dessa trajetória como algo coerente, olhando para as reorientações de direção do filósofo não como rupturas, mas como frutos do processo de busca de uma postura filosófica própria e da tentativa de se posicionar no interior da tradição – e de sua cultura.

Nesse sentido, tomamos as tarefas assumidas por Nietzsche, em meio a seu intenso debate com a metafísica, como nosso ponto de orientação para acompanharmos os rumos de sua filosofia. Nosso objetivo é investigar como a ideia de *ver a arte com a ótica da vida* pode se articular com o deparar-se do filósofo com a *transvaloração de todos os valores*, traçando um percurso no interior da obra nietzschiana. Nossa hipótese é que, no decurso de seu itinerário, Nietzsche adota uma postura regularmente – apenas com variações de tom – *antimetafísica* a partir do estabelecimento de cruzamentos entre fisiologia e estética. Para olharmos com mais cuidado seus passos, abordaremos suas seguintes posições filosóficas: a *metafísica de artista* (ou *da arte*) com que ele inicia sua trajetória intelectual pública no início dos anos setenta; o projeto de um *filosofar histórico* que aparece na passagem dos anos setenta para os oitenta; a tese da *vontade de poder* que ganha contornos em meados dos anos oitenta e relevância nas obras de 1886 e 1887; e a *autoencenação*<sup>20</sup>, a colocação nietzschiana de sua perspectiva em

<sup>18</sup> A *metafísica de artista* de juventude, a *filosofia histórica* surgida no final dos anos setenta, a tese da *vontade de poder* de meados dos anos oitenta e o exercício de *autoencenação* das obras de 1888 fazem parte dessa busca de Nietzsche de uma filosofia mundana. Como argumentaremos, mesmo nos momentos em que podemos ver uma adesão a ou flerte com um tipo de metafísica, Nietzsche o faz tendo em vista a criação de um contraste, por isso, falamos que sua postura é *antimetafísica*. Assim, apesar da evidente tensão entre as concepções apresentada em *O nascimento da tragédia* e a atitude adotada a partir de *Humano*, acreditamos não haver uma cisão no pensamento nietzschiano.

<sup>19</sup> EH Inteligente 9. Nietzsche fala nesses termos de sua trajetória até a tarefa da *transvaloração*.

<sup>20</sup> Esse ponto é importante porque nos parece resultado justamente da tentativa nietzschiana de elaboração de um pensamento *antimetafísico* e de uma filosofia radicalmente *mundana*; além disso, ajuda-nos a reforçar a nossa hipótese de que se trata de um caminho de pensamento unitário – pretensão afirmada por Nietzsche em alguns momentos, sobretudo, em seus escritos publicados entre 1886 e 1888. Ao longo deste texto buscaremos evitar que a cisão por nós realizada crie um abismo no interior da filosofia nietzschiana. A interpretação da *autoencenação* como um aspecto importante nos escritos tardios de Nietzsche não é, em absoluto, algo inédito na Pesquisa Nietzsche; pelo contrário, ela tem sido experimentada direta ou indiretamente por diversos intérpretes. Apenas como indicação preliminar, sobre o tema da autoencenação e a colocação nietzschiana de si como figura de pensamento cf. LANGER, D. **Wie man wird, was man schreibt: Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes**. München: Fink, 2005; VIESENTEINER, J. Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos Ídolos*. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 5, n. 2, 2014, p. 189-214; PASCHOAL, A. Autogenealogia – acerca do tornar-se o que se é. In: **Dissertatio**, Pelotas, 42, 2015, p. 27-44; e MÜLLER, E. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur

cena como elemento filosófico, que é central nos escritos de 1888, seu último ano de produção intelectual. O percurso entre essas posições nos dará a possibilidade de mostrar como sua preocupação em manter-se em uma filosofia *mundana* – não só imanente como interessada em uma revalorização do mundo vivido – passa por diferentes articulações entre arte e vida.

## 1.2 Breve apresentação da estrutura da tese e algumas considerações metodológicas

Com o intuito de justificar algumas de nossas escolhas e possibilitar uma visão global do texto, é pertinente fazermos observações introdutórias sobre a divisão dos capítulos e uma breve apresentação das questões a serem trabalhadas nos mesmos. Em primeiro lugar, cabe notar que optamos por um recorte cronológico na abordagem das obras de Nietzsche, organizando os capítulos em torno do conjunto de textos publicados em determinados períodos. Embora não seja nossa intenção reforçar com isso uma divisão rígida do pensamento nietzschiano, uma vez que podemos encontrar retomadas de reflexões e antecipações de temáticas no curso de suas obras, cremos que uma preocupação com a cronologia de escrita e publicação dos textos é importante para tentar mantermo-nos atentos à circunstância de apresentação dos argumentos e não saltarmos abruptamente entre contextos distintos. Reconhecemos que essa divisão de modo algum é capaz de dar conta da complexidade do fazer filosófico de Nietzsche e pode inclusive levar a certas incompreensões, todavia ela nos será útil na lida com os perfis assumidos por sua crítica à metafísica ao longo de sua obra. Acreditamos, portanto, que tal recorte nos auxiliará na exposição de nossos argumentos, consistindo em uma forma de tentar abrir veredas na, por muitas vezes, intrincada filosofia nietzschiana.

Como indicado anteriormente, nossa hipótese é a de que o pensamento de Nietzsche é marcado pelo estabelecimento de um plano único, postura que encontra entre seus antecedentes mais diretos a metafísica imanente schopenhaueriana – com a qual ele mantém-se sempre em uma interlocução crítica – e a tematização pré-socrática da dinâmica da *physis*. No interior desse plano de imanência, ele experimenta posições filosóficas, que tem em comum deixarem no horizonte, mediante imbricações entre fisiologia e estética, uma *afirmação do mundo*. Esse ponto é importante para nós dado que evidencia a presença de uma coerência na obra de

---

philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. In: *Sofia*, Vitória, v. 4, n. 1, 2015, p. 17-37. Encontramos também o tema de modo indireto em RIDLEY, A. Introduction. In: NIETZSCHE, F. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, sobretudo, p. xvi-xxi; NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985; e STEGMAIER, W. A crítica de Nietzsche da razão da sua vida – para uma interpretação de *O Anticristo e Ecce Homo*. In: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 65-90.



Nietzsche ao mesmo tempo que nos permite lidar com as tensões que a compõe, sem prejuízo de uma visão de totalidade. Almejamos mostrar que esses elementos básicos atravessam – com nuances – sua filosofia, encontrando-se, na obra publicada, desde sua estreia ao conjunto de livros escritos em 1888. Desenvolveremos esse argumento ao longo de três capítulos, cada qual ocupando-se de um grupo de textos, para realçar o caminho percorrido pelo filósofo.

No Capítulo 1, tomaremos como base de reflexão as primeiras incursões filosóficas de Nietzsche, com especial atenção ao livro *O nascimento da tragédia* (1872), ao escrito privado *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) e ao panfleto *Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador* (1874). Nossa atenção recairá, nesse momento, sobre sua proposição do *uno-primordial* [*Ur-Eine*] como princípio que vigora em toda *aparência* [*Schein*], a relação dessa concepção com o corte kantiano entre *fenômeno* e *coisa em si* e com a *metafísica da vontade* de Schopenhauer, e a proximidade de seu princípio metafísico com o pensamento pré-socrático da *physis*. Nosso problema principal será mostrar como Nietzsche, ao mesmo tempo, incorre em uma forma particular de metafísica (*de artista* ou *da arte*, como ele reconhece<sup>21</sup>) e cria uma tensão tanto com a própria metafísica schopenhaueriana – de que ele é, de certo modo, devedor – quanto com o elemento socrático que ele encontra na base da metafísica platônica, de modo que sua posição seria *antimetafísica* em um sentido bem específico: realiza um contramovimento por intermédio de uma equiparação. Indicaremos que a ideia de *uno-primordial* apresenta uma relação umbilical entre fisiologia e estética – algo indicado pela ideia de um “criador desse mundo” que o faz por um “jogo artístico”<sup>22</sup> –, e tentaremos pensar o significado filosófico dessa relação. Parece-nos, de partida, que justamente a ênfase em tal aspecto permite a Nietzsche abrir caminho a uma *filosofia mundana* que ele continuará percorrendo durante toda sua trajetória filosófica.

O Capítulo 2 será dedicado à reorientação do pensamento nietzschiano ocorrida com o abandono de alguns dos elementos basilares de sua obra de estreia, algo que se evidencia com a publicação de *Humano, demasiado humano I* (1878) e se prolonga com *Humano, demasiado humano II* (1879-1880), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). Os temas centrais para o nosso trabalho serão, aqui: o aparecimento de uma *filosofia histórica*<sup>23</sup>, que se abstém de determinar o que vige na totalidade do existente e propõe-se a assumir como ponto de partida o *vir-a-ser terreno* das coisas humanas; a hipótese do caráter interpretante dos impulsos que compõem o ser humano; e o reconhecimento do *enraizamento na aparência* como condição de existência

<sup>21</sup> Cf. NT 24, Autocrítica 5.

<sup>22</sup> Respectivamente, NT 5 e 24.

<sup>23</sup> Cf. HH I 1, 2.



da humanidade. Em tal ocasião, Nietzsche assume uma postura filosófica de pretensão abertamente *antimetafísica*, sob as ideias de *superação da metafísica* e *negação da moral* – o problema aqui é delimitarmos se sua postura o mantém na órbita da metafísica. Já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), ele reconhece que nada podemos dizer sobre a ‘coisa em si’ e essa compreensão perdura nos textos publicados após 1878<sup>24</sup>. O ponto é: caso ele refutasse absolutamente a existência de um ‘mundo metafísico’, ele iria além da experiência e recairia em um dogmatismo. Nossa interpretação é a de que Nietzsche aceita o corte crítico entre *fenômeno* e *coisa em si*, mas se aprofunda na tentativa de redescrever o âmbito humano como parte do orgânico, aceitando que nós damos uma certa *forma* ou *sentido para o mundo* e que não podemos ultrapassar esse limite. Ele, a um só tempo, se recusa a assumir a existência de um *mundo metafísico* como pedra de toque – dado que se trata de uma hipótese improvável – e aceita que só podemos dizer algo na *aparência*.

Abordaremos, no Capítulo 3, os textos do final do itinerário intelectual de Nietzsche: *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), *Além de bem e mal* (1886), os *Prefácios* à segunda edição de seus livros publicados até 1886, o livro V (1887) de *A gaia ciência*, *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *O anticristo* (1888) e *Ecce homo* (1888). Nesse momento, abordaremos as seguintes questões: a *fidelidade à terra* zaratustriana, o *perspectivismo* (que deriva da admissão do enraizamento *estético* do ser humano no mundo) como elemento de sua crítica à metafísica; a *vontade de poder* como hipótese ontológica (e *princípio fisiológico-estético*) derivada de certas *contraposições* com a tradição; a demonstração nietzschiana de suas heterodoxias filosóficas antimetafísicas; e, por fim, a assunção de que o que tem a oferecer é *sua perspectiva*, com o recurso à *autoencenação*. Aquilo que une essas questões é o decidido comprometimento de Nietzsche com a crítica à metafísica, ao aprofundamento de suas posições antimetafísicas e anticristãs. Um problema significativo para este capítulo é o estatuto da *vontade de poder* no pensamento nietzschiano, refletiremos se tal tema trata-se ou não do *fundamento* de sua filosofia, ponto básico e doutrina principal na sustentação de suas posições. Por mais valiosa que seja a hipótese da *vontade de poder* a certa altura de seu pensamento, defenderemos que ela não é fundamento indispensável a suas posições, sendo a *autoencenação* uma tentativa de encaminhar o empreendimento filosófico da *transvaloração* sem recorrer a postulações ontológicas fortes – sem determinar o *ser dos entes* ou o *ente como tal e na totalidade*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. VM I; HH I 9; GC 354

<sup>25</sup> Mencionamos a definição heideggeriana porque ela é importante para a interpretação de Nietzsche como o “último metafísico” cf. HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Conferências e escritos filosóficos**.

Enfim, reservamos nossas Considerações Finais para refletir sobre o significado de Nietzsche ter realizado o que estamos chamando de *autoencenação* no momento em que agrava a apresentação de *suas* concepções filosóficas e posições em relação à cultura de modo mais geral. Isto é, aproveitaremos tal problema para pensar sua repercussão na unidade de percurso de Nietzsche e a relevância filosófica de tal recurso, ou melhor, para discutir a possibilidade de ele ser entendido em sua significação filosófica, uma vez que dele derivam questões relevantes, como: a *autocrítica* de Nietzsche de sua participação na cultura moderna (então, o enraizamento do próprio filósofo no mundo); e o recurso a um *estilo* que eleva a ‘pessoalidade’ de sua interpretação da metafísica e da moralidade ao paroxismo. Em um plano mais geral, para ligarmos à hipótese da existência de entrelaçamentos entre *fisiologia* e *estética*, refletiremos sobre o porquê de Nietzsche enfatizar em diversas passagens uma dimensão propriamente fisiológica – seja pela descrição da repercussão das obras de arte em si mesmo, seja tratando de suas relações com alimentação e clima<sup>26</sup> – e sobre o motivo de fazê-lo *narrando* e *encenando* aquilo que seria *sua perspectiva*, com a apresentação de um ‘Nietzsche’ que é *figura de pensamento* e *personagem*. Dessa forma, defenderemos a hipótese de um estatuto propriamente filosófico à *autoencenação*, discutindo a possibilidade da mesma ter um papel específico no pensamento de Nietzsche – como elemento de sua *filosofia mundana* – e em seu empreendimento de *transvaloração de todos os valores*<sup>27</sup>.

Sobre os textos nietzschianos abordados nesta tese, daremos primazia para os escritos que foram publicados ou preparados para publicação pelo filósofo. Em relação a esses dois

---

Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 95-96; também HEIDEGGER, M. A constituição onto-teológica da metafísica. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 193; HEIDEGGER, M. **Introduction to metaphysics**. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 19. Sobre o baixo compromisso ontológico assumido nos escritos finais de Nietzsche, cremos ser uma questão interessante para se pensar a ideia de *transvaloração*. Apesar da atenção nietzschiana ao problema dos valores e, assim, da moral – sobretudo, a cristã –, o fato de ele ter se encaminhado à tal tarefa por uma via que não propriamente o de estabelecimento de uma ontologia (vale lembrar que os últimos planos da obra abandonada *A vontade de poder* levavam o subtítulo *tentativa de uma transvaloração de todos os valores*), parece-nos uma radicalização dessa mesma tarefa. Trataremos dessa questão mais detidamente durante a tese, porém adiantamos que cremos na licitude de tal hipótese porque ao afirmar em *O anticristo* que “*nós mesmos, nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’*” (AC 13), Nietzsche dá a transvaloração como algo em plena realização não por ter descoberto o que *é o mundo* em última instância, mas porque evidenciou o caráter *humano, perspectivo* e, assim, *relativo* da oposição entre verdade e mentira. É importante notar que, ao encenar *sua perspectiva*, a ênfase não é na afirmação sobre o *ser*, isto é, sobre aquilo que *vige no e explica o todo*, mas sobre a *mundanidade* de seu ponto de vista, que, limitado e contingente, não chega à *verdade* como explicação da essência do existente, mas diz algo que podemos considerar *veraz* no interior de nossa cultura, isto é, uma *verdade relativa* a nossas relações humanas e com implicações prático-existenciais.

<sup>26</sup> Nietzsche realiza relatos desse tipo, de modo particularmente notável, em *O caso Wagner* e *Ecce homo*.

<sup>27</sup> Neste ponto, é importante ressaltar que o próprio filósofo reconhece em cartas escritas no final de 1888 que *Ecce homo* seria um tipo de preparação para a *transvaloração*. Para citar um exemplo marcante, em uma carta de 6 de novembro de 1888 a seu editor C. G. Naumann, em que Nietzsche apresenta, pela primeira vez, *Ecce homo*, ele chama o livro de “extenso prólogo” à obra *Transvaloração de todos os valores* (cf. BVN 1888 1139).

conjuntos não faremos maiores distinções e tomaremos o texto preparado sem maiores preocupações em demarcar que não se trata de algo publicado por Nietzsche em vida<sup>28</sup>. Por outro lado, em relação aos apontamentos póstumos, inclusive aqueles que deram origem à coletânea conhecida como *A vontade de poder*, eles aparecerão na medida em que contribuirão para aprofundar a reflexão ou esclarecer sobre certos problemas levados a público. Nesse sentido, compartilhamos a postura adotada já por Walter Kaufmann, no clássico *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950), de olhar para o material não-publicado à luz daquilo que Nietzsche publicou ou preparou para publicação (cf. KAUFMANN, 1974, p. 76-77). Essa opção se deve ao fato de que, apesar da riqueza dos póstumos, a preocupação de Nietzsche com seus textos o levava a um minucioso processo de revisão até chegar à versão que viria a ser publicada. Por isso, em certos casos, a obra publicada apresenta reformulações de questões encontradas em apontamentos, mas, em outros, aquilo que encontramos em seus cadernos são experimentos que não foram levados adiante e não nos parecem poder ter o mesmo peso do publicado. Nossa atitude tem o sentido de realçar a dimensão pública da atividade filosófica de Nietzsche e evitar o esoterismo ligado à tese de que sua ‘verdadeira filosofia’ teria sido reservada aos cadernos (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 9).

Outro esclarecimento necessário diz respeito ao modo como nos colocamos diante dos textos de Nietzsche. Nosso propósito é, durante esta tese, acompanhar o percurso do filósofo na problematização da metafísica e na tentativa de revalorização do mundo, ao mesmo tempo, admitindo a existência de uma obra com sentido unitário e respeitando suas tensões internas. Isso pressupõe dizer que olhamos para a obra nietzschiana como um *todo estruturado*, concedendo que a visão do conjunto demanda cuidado com as partes que o conformam. A divisão cronológica dos livros de Nietzsche não corresponde a uma alegação da presença de um desenvolvimento contínuo em uma direção, mas é um modo de vincular a emergência das compreensões nietzschianas a um determinado grupo de questões, com atenção à posição assumida pelo filósofo na interlocução com uma tradição e cultura. Dito isso, dois métodos já bem conhecidos no interior da Pesquisa Nietzsche nos auxiliarão, de modo indireto, nesta tese: o *histórico-filológico* e a *interpretação contextual*. O traço comum a ambos, aqui compartilhado, é o destaque da conjuntura de aparecimento dos problemas como aspecto

---

<sup>28</sup> Esse é o caso de *Ecce homo*, *O anticristo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dioniso* – os dois últimos não são parte do *corpus* utilizado nesta tese. Apesar de sabermos que Nietzsche costumava levar seus textos a inúmeras revisões, o que frequentemente ocasionava reordenação de seções e modificações nos textos, tais escritos encontram-se já em estado de publicação e dados como “acabados”, de modo que talvez devamos, pontualmente, demarcar esse aspecto ou apresentar as alternativas elaboradas por Nietzsche para uma determinada seção – *Ecce homo* apresenta casos em que o filósofo possui mais de uma versão para alguns trechos.

decisivo para a compreensão das nuances do pensamento nietzschiano.

Dado o nosso interesse tanto pelo contexto de preparação e surgimento dos livros e projetos de Nietzsche (algo mais evidente no Capítulo 3) quanto por seus interlocutores em textos específicos, o método *histórico-filológico*<sup>29</sup> ajuda a delinear nossa abordagem – embora não pretendamos realizar uma exaustiva investigação sobre a gestação de projetos editoriais ou sobre as fontes nietzschianas. Além disso, por que tomamos os escritos de Nietzsche como partes de um todo tentando frisar as especificidades que envolvem o aparecimento de certas concepções e conceitos, o método de *interpretação contextual* funciona como pedra de toque<sup>30</sup>. Tais métodos servem, nesse sentido, mais como referenciais em nosso itinerário do que base para a pesquisa desta tese. Podemos dizer, sem demarcar uma filiação metodológica, que faremos uma interpretação da obra de Nietzsche, atentando aos contextos em que se delineiam suas posições e aos diálogos por ele estabelecidos com a tradição filosófica e com sua época.

### 1.3 Anotações preliminares sobre estética, fisiologia e metafísica

Para ajudar a esclarecer e delimitar nossa hipótese, cabe realizarmos observações preliminares sobre os usos dos termos *fisiologia*, *estética* e *metafísica* no presente trabalho. Embora estejamos propondo uma certa compreensão dos mesmos, o fazemos dentro daquilo que nos parece permitido no pensamento de Nietzsche e já atentos à presença, em seus escritos, de variações de uso de acordo com os contextos de aparecimento. Dessa maneira, o que estamos

<sup>29</sup> A pesquisa histórico-filológica tem como preocupação central a investigação do processo de gênese dos livros nietzschianos e, em um nível mais baixo, de textos e aforismos, recorrendo a anotações e cartas de Nietzsche como instrumento auxiliar para a compreensão daquilo que foi publicado – com atenção à gestação dos escritos e às fontes e interlocutores do filósofo (cf. MONTINARI, 1997, p. 79). Esse método é associado ao nome de Mazzino Montinari, tanto por ter sido estimulado pela edição das obras completas – trabalho que realizou junto a Giorgio Colli – quanto pelo fato de que tal intérprete recorreu à abordagem histórico-filológica em suas pesquisas. Para melhor compreensão do método e exemplares de sua aplicação cf. MONTINARI, M. “*La Volonté de Puissance*” *n’existe pas*. Traduction de Patricia Farazzi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996; e MONTINARI, M. Ler Nietzsche: *O Crepúsculo dos Ídolos*. In: **Cadernos Nietzsche**, 3, 1997, p. 77-91.

<sup>30</sup> Tal método interpretativo, como o próprio nome sugere, privilegia o contexto do aparecimento das formulações e conceitos como aspecto decisivo para a compreensão da filosofia de Nietzsche, reconhecendo a mobilidade do pensamento nietzschiano e evitando, assim, extrair teses gerais – que valeriam para o todo da obra – de passagens específicas. A expressão *interpretação conceitual* foi cunhada por Werner Stegmaier para delimitar o seguinte modo de abordagem: “Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos, desdobrar o processo semiótico em que eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse procedimento, por mais moroso e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos ‘lentamente’ e em seu próprio contexto, sem extrair deles ‘doutrinas’ gerais e apressadas” (STEGMAIER, 2010, p. 247). Compartilhamos tal preocupação. Para exemplos de aplicação rigorosa de tal método cf. STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, 2010, p. 241-278; e STEGMAIER, W. O pessimismo dionisiaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

sugerindo *não* é absolutamente a existência de uma unidade de significado de tais termos, mas que uma certa compreensão dos mesmos permite dotá-los de alguma amplitude, que, em vez de esvaziá-los, os insere em tradições filosóficas bastante familiares a Nietzsche. Trata-se de uma forma de, ao mesmo tempo, respeitar as nuances dos sentidos de *fisiologia*, *estética* e *metafísica* nos textos nietzschianos, e apresentar a possibilidade de encontrar problemas filosóficos mais gerais no interior das diferenças específicas. Dito de outro modo, permaneceremos atentos às concepções que aparecem explicitamente nos escritos dele, porém sugeriremos relações das mesmas com questões caras a seu pensamento e com as tradições com que ele estabelece diálogo crítico. Essa relação de Nietzsche com a tradição é importante para o atarmos à história da filosofia e à cultura, observando que aquilo aparece como próprio de seu pensamento – como seu *destino* – emerge em um percurso que o precede e do qual participa.

As noções fisiológicas são de particular importância para Nietzsche, estando presente no decorrer de toda sua obra, de *O nascimento da tragédia* (1872), na ideia de que o homem é perpassado por *impulsos da natureza* e de que a arte seria um artifício para manter o ser humano preso à vida a despeito dos aspectos terríveis do existir, até *Ecce homo* (1888), nas reflexões sobre a importância da alimentação e do clima para o pensamento e na consideração da metafísica como sintoma de uma doença. Mas além desses pontos particulares, algo comum a essas duas obras cronologicamente distantes (o que dá indícios da continuidade da questão) é seu olhar para a vida e as expressões culturais com atenção à dinâmica de geração e corrupção, ascendência e decadência. Essa distinção apoiada em um realismo crítico – isto é, que não identifica nossa visão da efetividade com a estrutura profunda do real – é um ponto de orientação básico para as posições de Nietzsche à respeito da modernidade e da tradição filosófica, sugerindo a relação entre determinadas interpretações do mundo e um viés da vida, decadencial ou ascendente. Precisamente por isso, em um plano geral, acreditamos poder tomar a ideia de fisiologia em Nietzsche como uma *tematização [logos] da physis* em sua dinâmica de fluxo e refluxo, sendo que, no interior de tal compreensão, ele se permite estabelecer um *continuum* fisiopsicológico, portanto, entre a existência orgânica e espiritual da humanidade<sup>31</sup>.

Com essa concepção ampla, remetemos o problema da fisiologia em Nietzsche a seu conhecimento e interesse pelo pensamento pré-socrático, marcado pela *investigação da natureza* (segundo expressão nietzschiana), com interesse específico pelo ciclo do brotar e

---

<sup>31</sup> Em Nietzsche, vemos tal ideia, por exemplo, em HH I 1; A 129; GC 1, 370; BM 6, 23. A percepção da existência de tal *continuum* no pensamento nietzschiano é bem difundida na literatura secundária, aparecendo em textos já consagrados (cf. DELEUZE, 1983, p. 39ss; KAUFMANN, 1974, p. 176) e em pesquisas recentes (cf. ABEL, 2001, p. 7; CONSTÂNCIO, 2013, p. 123; HEIT, 2015, p. 244).



passar experimentado no mundo, estabelecendo um *plano de imanência*<sup>32</sup>. Admitida como lícita essa aproximação, o fato do conhecido interesse de Nietzsche pelas pesquisas em ciências naturais<sup>33</sup> – e também de sua compreensão crítica das mesmas – e a ocasional significação mais estrita que ele dá à fisiologia em sua obra não constituem uma objeção para nós. Isso porque a atitude de observar rigorosamente os processos naturais não o afasta daquela tradição, mas o mostra em uma mesma via (o que, aliás, é insinuado por ele, nas anotações do curso *Os filósofos pré-platônicos*, ao associar algumas descrições científicas de seu tempo a presságios encontrados naqueles pensadores que inauguram a história da filosofia). Tanto seu interesse pelas ciências – mais pelos métodos e virtudes alimentadas por elas do que propriamente pelos resultados particulares<sup>34</sup> – quanto as ocorrências de um entendimento mais estrito de fisiologia ajudam a compor nossa interpretação, inclusive porque participam da indicação de uma preocupação mais geral do filósofo: a tentativa da *naturalizar o homem*, isto é, retraduzir o ser humano em seu devir no estofo comum da ‘natureza’<sup>35</sup> (aproveitando a tradução corrente de *physis*) e enraizar suas produções espirituais *na terra*.

Dessa forma, acreditamos ser possível desprendermo-nos do embaraço causado pelo aspecto fisiológico do pensamento nietzschiano, evidente em uma tensão existente no interior da *pesquisa Nietzsche* entre (para reduzir a discussão a uma polaridade) a compreensão do mesmo como sinal da adesão, ainda que de caráter experimental, às ciências naturais do século

---

<sup>32</sup> “Plano de imanência” é um conceito deleuziano que visa a estabelecer um princípio de pensamento sem a existência de um *fora absoluto* e, apenas nesse sentido, de um elemento *transcendente*. É certo que Deleuze aplica a ideia *plano de imanência* em uma acepção ampla, remetendo-a à totalidade da filosofia e não a um modo de fazer filosofia específico, na medida em que reconhece que as proposições filosóficas em geral referem-se a tal plano (DELEUZE, 1992, p. 60). Entretanto, ele faz uma observação que revela o sentido em que dizemos que Nietzsche busca traçar um *plano de imanência*: “um risco de confusão surge muito rápido: em vez de o plano de imanência, ele mesmo, constituir esta matéria do Ser ou esta imagem do pensamento, é a imanência que seria remetida a algo que seria como um ‘dativo’, Matéria ou Espírito. É o que se torna evidente com Platão e seus sucessores. Em vez de um plano de imanência constituir o Uno-Todo, a imanência está ‘no’ Uno, de tal modo que um outro uno, desta vez transcendente, se superpõe àquele no qual a imanência se estende ou ao qual ela se atribui [...]. Assim, mas entendido, o plano de imanência relança o transcendente: é um simples campo de fenômenos que só possui secundariamente o que se atribui de início à unidade transcendente” (DELEUZE, 1992, p. 62). Por isso ele fala do “gesto supremo da filosofia” como “não tanto pensar O plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado em cada plano” (DELEUZE, 1992, p. 79), algo que pode ser associado com a postura filosófica de Nietzsche. Vale observar ainda que o próprio Deleuze associa a ideia de plano de imanência à visão grega da *physis* (cf. DELEUZE, 1992, p. 61). Ademais, tal ideia converge com a seguinte observação de Jean-Pierre Vernant: “Os homens, as divindades, o mundo formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano: são as partes ou aspectos de uma só e mesma *physis*” (VERNANT, 2002, p. 110).

<sup>33</sup> O interesse nietzschiano pelas ciências já foi observado, com mais ou menos ênfase, pelo trabalho de uma grande diversidade de intérpretes de diferentes tradições, dentre eles – para mencionar alguns – cf. ABEL, 1986; COX, 1999; D’IORIO, 2014; KAUFMANN, 1974, indiretamente, na Parte II; LEITER, 2011; MARTON, 1990, p. 40ss; MITTASCH, 1952; MOORE, 2002; SCHACHT, 2011. Essas abordagens de modo algum coincidem em todos os aspectos, tendo em comum a demarcação de que Nietzsche tinha conhecimento e recorria a informações científicas. O *como* se dá tal relação com as ciências naturais é uma questão em debate. De nossa parte, acreditamos ser correta a alegação – de menor comprometimento epistemológico e ontológico – de que ele é “cientificamente informado e sofisticado” e não um “cientificista” (SCHACHT, 2011, p. 38-39).

<sup>34</sup> Cf. HH I 3, 635.

<sup>35</sup> Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche afirma que uma *tarefa* sua seria “[r]etraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas sobre o eterno texto *homo natura*” (BM 230). Voltaremos a essa questão, especialmente, nos capítulos 2 e 3.



XIX (cf. COX, 1999; EMDEN, 2014; MOORE, 2002; LEITER, 2011) e como espécie de metáfora com vistas à crítica da cultura e da tradição filosófica (cf. BLONDEL, 1977, p. 150ss; HEIDEGGER, 1979, p. 128s). Apesar das distâncias entre elas, sem dúvidas, essas interpretações não são arbitrárias, mas fruto do próprio uso nietzschiano da noção de fisiologia, que pende de um sentido bem restrito (ligado a funções vitais específicas dos organismos e a descrições científicas de sua época) a uma significação mais ampla (remetendo à dinâmica da vida e aos ‘impulsos, instintos e afetos’ que participam da mesma). Por um lado, não nos parece fazer sentido negligenciar o conhecido interesse de Nietzsche pelas pesquisas em ciências naturais; por outro, a constatação de que ser cientificamente informado não o impede de manter uma visão crítica a respeito de aspectos do espírito científico (cf. DELEUZE, 1983, p. 44ss).

Nossa hipótese é que o uso de uma terminologia ligada ao âmbito fisiológico não indica nem uma adesão às ciências naturais, nem um mero jogo retórico no interior da crítica nietzschiana à metafísica, mas a inserção em certa tradição de pensamento caracterizada pela colocação do existente em um plano de imanência (aspecto marcante não só no pensamento pré-socrático, mas também na metafísica schopenhaueriana e, em certa medida, na tendência neokantiana de naturalização do intelecto). Já em *O nascimento da tragédia* é possível reconhecermos a adoção de uma posição imanentista, naquele momento intimamente ligada à influência da tese schopenhaueriana da vontade como *princípio metafísico unitário* vigente na totalidade do real, representado ali pela ideia do *uno-primordial*. Essa busca de apresentação de um princípio imanente surge posteriormente, de modo mais claro em *Além de bem e mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887), por ocasião da apresentação da hipótese da *vontade de poder*, agora não propriamente como princípio unitário, mas pluralista, relacional e de viés *antimetafísico* (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74-75; CONSTÂNCIO, 2013, p. 118). Independentemente dessa diferença fundamental entre os dois momentos, algo que parece um denominador comum é que, em ambos os casos, Nietzsche busca reunir sob um signo aquela que seria a *arché*, o princípio do existente<sup>36</sup>.

Gostaríamos de ressaltar, contudo, que se concordamos que Nietzsche está preocupado em pensar o homem e o mundo sem recorrer a qualquer elemento exterior para explicar seu ser atual, isto é, se aceitamos que sua filosofia busca se fazer em um *plano de imanência*, a tentativa

---

<sup>36</sup> Esse aspecto é reconhecido por alguns intérpretes nietzschianos especificamente em relação à vontade de poder (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 30; JANZ, 2016b, p. 383; MARTON, 1990, p. 55-57). E vale notar que o caráter fisiológico da ideia de *vontade de poder* é amplamente reconhecido na literatura secundária, sobretudo, por seu vínculo com a ideia da existência de uma luta entre impulsos como elemento conformador do homem e das coisas humanas (cf. COX, 1999, p. 230ss; MARTON, 1990, p. 60ss; MOORE, 2002, p. 36ss). Seja enfatizando a dinâmica pulsional – orgânica –, seja a relação entre forças – incluindo o âmbito inorgânico –, então, seja num olhar *fisiológico*, seja num olhar *físico*, a vontade de poder permanece ligada à *physis*.

de subsumir essa característica sob uma palavra, seja ela *uno-primordial* ou *vontade de poder*, emerge em momentos bastantes específicos. A determinação do *princípio* vigente *no mundo*, a delimitação daquilo que permanece atuante na totalidade do que *é*, não predomina e talvez não seja um fundamento indispensável para a filosofia de Nietzsche. Isso não significa que acreditemos que a *vontade de poder*, entendida como interpretação do *ente como tal e na totalidade* e, assim, como interpretação propriamente *metafísica* – nesse ponto, a leitura de Heidegger nos parece precisa –, seja contrariada pela obra de Nietzsche; todavia, que ela ocupa uma posição específica no interior de seu pensamento e do projeto de *transvaloração de todos os valores* (embora seja coerente com as obras em que não cumpre papel central, como *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*). O que pretendemos apontar é que tanto entre *Humano* e *A gaia ciência*, quanto após *Genealogia da moral*, a ideia de *fisiologia* permanece bastante importante, mas não a definição em última instância do *ser do mundo* – ou da fonte eternamente jorrante do *vir-a-ser*.

Feitas essas considerações sobre fisiologia, passemos à noção de *estética*. No transcorrer desta tese, utilizaremos o termo com uma ambiguidade ligada ao estabelecimento do campo da estética filosófica em meados do século XVIII (cf. BAYER, 1965, p. 7; HAMMERMEISTER, 2002, p. ix-xx). Isto é, ora a tomaremos em sua proximidade do grego *aísthesis*, então ligado à questão da sensibilidade e do sensível<sup>37</sup>, ora a remeteremos às reflexões sobre as questões do *gosto* e da *expressão artística* (*lato sensu*), acompanhando alguns dos temas centrais de estética e filosofia da arte. Acreditamos que essa duplicidade não se converterá em problema para este texto por dois motivos: ela remete, em níveis diferentes, à *aparência*; e, do ponto de vista do leitor deste trabalho, acreditamos que os contextos de aparecimento do termo provavelmente ajudarão a dirimir maiores dúvidas em relação à sua utilização. Para nós, assumir essa ambiguidade é importante porque ela indica o modo como o próprio Nietzsche aborda as questões estéticas, pensando-as como parte das *condições de existência* das espécies – com atenção particular ao ser humano – e como manifestações de uma *interpretação* enraizada na vida. Esses dois níveis articulam-se na ideia de *perspectiva*.

Se ao longo da história da filosofia o problema dos sentidos está colocado como questão por um prisma particularmente epistemológico e, desse modo, é visada desde a sua validade e função para o conhecimento (algo comum a Parmênides, Platão, Aristóteles e Epicuro, mas também a Baumgarten e Kant), Nietzsche nos parece desvincular-se dessa tradição indo em direção a um âmbito existencial mais elementar. Isto é, se, por um lado, o

---

<sup>37</sup> Esse uso tem precedentes na literatura secundária. Christoph Cox afirma que esse sentido antigo de estética, como reflexão sobre *aísthesis*, é importante no pensamento nietzschiano (cf. COX, 1999, p. 65-66).

problema da *aísthesis* esteve, em grande medida, ligado à interpretação da sensibilidade em função do conhecimento – seja como fonte de engano, seja como faculdade cognitiva inferior, seja como critério de verdade –; por outro lado, Nietzsche a vislumbra em sua dimensão vital, como *condição de existência*<sup>38</sup>. Nesse sentido, nossa hipótese é que ele está menos preocupado com o estatuto epistemológico da sensibilidade e mais com nossa abertura pré-reflexiva ao mundo ser carregada de sentido – em outros termos, de haver um *logos do mundo estético* –, condição para darmos vazão à vida, interpretarmos o mundo e chegarmos até mesmo a nos

<sup>38</sup> Para não deixarmos tal afirmação sem maiores esclarecimentos, cabe um breve panorama de interpretações acerca da *aísthesis*. Começando pela Antiguidade. Para Heráclito, na vigília o ser humano abre-se ao mundo por seus “canais de percepção [*póros aísthetikon*], como através de uma espécie de janela, e, ao deparar-se com o circundante, reveste-se de seu poder [*dynamis*] de raciocínio [*logikên*]” (DK 22 A 16 apud KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 213). Essa compreensão aponta para o reconhecimento heraclítico de que nossa capacidade [*dynamis*] de estar no *logos* – de tematizar a *physis* em sua dinâmica de fluxo e refluxo – é dependente da *aísthesis* como iniciação ao mundo. Já Empédocles ressalta o caráter ativo-passivo dessa iniciação estética ao mundo, sustentando que “a percepção [*aísthesis*] surge, quando alguma coisa se ajusta aos poros de cada um dos sentidos [*aísthaneisthai*]” (DK 31 A 86 apud KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 324). O problema da sensibilidade aparece já nos pré-socráticos, então, não apenas na reflexão da recepção dos dados sensoriais, mas do necessário ajustamento desses dados aos nossos sentidos. Todavia, com Parmênides, abre-se uma via para o rebaixamento da sensibilidade como fonte do erro e para a primazia ao pensamento lógico-abstrato. No *Teeteto* de Platão o caráter dual da *aísthesis* constitui parte importante do diálogo – com a apresentação da alegoria que explica a percepção como reencontro de um par que havia sido separado, a saber, o dado sensível e o poro sensorial (MUNIZ, 2008, p. 28) –, contudo, a percepção é tomada como algo de validade meramente subjetiva e contingente, não servindo de critério de verdade. Já na *Metafísica* de Arisóteles a *aísthesis* é assumida como uma espécie de abertura bruta ao mundo, passível de converter-se em conhecimento a partir da *empeiria* e da passagem desse ao nível da *nóesis*, isto é, ao plano lógico-conceitual (cf. CASSIRER, 1993, p. 134). A *aísthesis* aparece como instância de confirmação do conhecimento, mas o parâmetro de sua utilidade é a abstração. No período helenístico, Epicuro, dedica atenção a *aísthesis* como elemento fundamental para a “investigação da natureza” [*physiologia*] e busca estabelecer as bases de sua filosofia sobre a experiência concreta, sendo os dados por fornecidos pela sensibilidade tomados como critérios de verdade devido à sua objetividade, isto é, sua existência efetiva no momento em que afeta nosso aparato sensorial (cf. Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 32-34). Em meio às particularidades, em todos esses casos, o problema da *aísthesis* encontra-se intimamente ligado às perguntas sobre o *que* e *como* podemos conhecer. Esse precário apanhado sobre a questão da sensibilidade no universo grego é interessante porque antecipa os problemas ligados à emergência da Estética na tradição filosófica alemã em meados do século XVIII. Como se sabe os textos precursores de tal campo, sendo os primeiros a empregar o termo (o latim ‘*aesthetica*’), foram *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema* (1735) e *Estética* (1750-8) de Alexander Baumgarten. Em ambos, a preocupação de estabelecer a possibilidade de uma ciência do belo e das expressões artísticas – sobretudo, a poesia – é conjugada a uma defesa do estatuto da sensibilidade como elemento cognoscitivo, em uma tentativa de reduzir o prejuízo da percepção que marcou o racionalismo. Surge, naquele momento, a preocupação de dotar a sensibilidade de um papel específico no desenvolvimento do conhecimento humano, reabilitando-a como uma “faculdade cognitiva inferior” passível de uma ciência rigorosa – uma das pretensões de sua estética – e, em alguma medida, fundamental para a “faculdade superior”, posto que fornece critério de verdade, de forma que o conhecimento das regras da cognição sensível favorecerá a “severa razão lógica” (*Estética* §9). Apesar de um dos textos mais importante para o campo da Estética, a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) de Kant, centrar a atenção no *juízo de gosto* (e na experiência do belo e do sublime) e não a uma discussão mais detida acerca da sensibilidade – inaugurando a tendência, consolidada no início do XIX, de ênfase na discussão sobre as “belas artes” –, a abertura da *Crítica da Razão Pura* (1781/1787) é dedicada justamente à “Estética Transcendental” e trata dos “princípios da sensibilidade a priori” (CRP §1, A-21), o espaço (sentido externo) e o tempo (sentido interno). A ideia da existência de princípios *a priori* da sensibilidade diz respeito ao fato de que os mesmos não dependem da empiria, mas sim são condições de possibilidade de toda experiência, dessa forma espaço e tempo aparecem como determinações não-conceituais desde a quais estamos abertos no mundo e somos afetados por objetos. Espaço e tempo são também o que Kant chama de *formas a priori da intuição pura*, sendo aquilo que podemos entender como “qualidades secundárias” (cor, sabor, odor, etc.) algo que se dá *a posteriori* e na dependência de conceitos do *entendimento* – constituindo uma *intuição empírica*. Em linhas bastante gerais, nessa longa tradição a visada sobre a *aísthesis* carrega no fundo o problema do conhecimento “superior”, com um privilégio do pensamento abstrato. Em Schopenhauer, entretanto, há uma nuance que marcará Nietzsche – e que ele insinua ser um ponto de contato com Heráclito (cf. FTG 5): a ideia de que um mundo com sentido dá-se já na *intuição*, que é, portanto, *intelectual*, sendo o pensamento abstrato algo derivado do nosso enraizamento sensível, corporal no mundo (cf. MVR I §4). Nietzsche investe nessa compreensão em praticamente toda sua obra, tomando a percepção como condição de existência do ser humano.

colocar o problema do conhecimento. Em segundo lugar, e como consequência, Nietzsche se afasta de parte da tradição ao recusar a ideia do caráter acessório e, assim, de uma certa inferioridade da *aísthesis*, exatamente na medida em que a pedra de toque para a legitimação da sensibilidade deixa de ser sua função para o conhecimento e torna-se sua função para a existência de uma determinada forma de vida<sup>39</sup>.

No que diz respeito ao sentido de *estética* em sua vinculação com a problemática do *juízo de gosto* e, mais em geral, da *criação*, Nietzsche, não obstante marque suas nuances em relação a seus interlocutores – em especial, Kant e Schopenhauer –, não rompe severamente com a tradição. Pelo contrário, também neste ponto, ele, a nosso ver, opera criticamente no interior da mesma (algo indicado pela própria escolha temática), o que se mostra na vinculação do gosto a um *interesse* pelas coisas – contrapondo-se ao *desinteresse* –, como sintoma de uma determinada organização dos impulsos e, assim, como manifestação de “tons sutilíssimos da *physis*”<sup>40</sup>. Como veremos, Nietzsche compartilha com Kant a ideia de que o gosto possui uma dimensão eminentemente individual, mas que se pretende universal. No entanto, dado que ele se ocupa com a descrição de nossos juízos em sua ligação com a mundanidade e animalidade do ser humano e nota o caráter cultural envolvido em nossa assunção de um gosto, ele dá outros direcionamentos à problemática. As discussões sobre gosto cumprem um papel capital em sua crítica à metafísica e à moral: se o mundo metafísico como o *incognoscível é irrefutável*, Nietzsche apresenta seu *gosto pela aparência* – contrapondo-se ao desgosto que faz o mundo “feio e ruim”<sup>41</sup>. Nesse sentido, seu próprio empreendimento filosófico emerge como expressão de interesse e *interpretação*.

Aproveitando o ensejo da menção à posição nietzschiana, façamos algumas observações acerca da noção de *metafísica*. Dado a leitura bastante frequente de que o pensamento de Nietzsche seria, em algum grau, *antimetafísico*, a primeira pergunta a se fazer é: o que Nietzsche entende por metafísica? Em suas respostas mais claras, ele aponta para uma compreensão da metafísica como transposição da *intuição mística* de que “*tudo é um*” para o pensamento abstrato e como a cisão do existente em opostos – com a associação do ‘superior’ a uma “origem miraculosa” –, como a “*crença nas oposições de valores*”<sup>42</sup>. Uma concepção rara, mas interessante para esta tese, afirma que metafísica deduz o condicionado do

<sup>39</sup> cf. VM 1; GC 111, 354; BM 4.

<sup>40</sup> GC 39. Trataremos deste tema no Capítulo 2, especialmente na seção 5.

<sup>41</sup> GC 130. Cf. GC 131, 132.

<sup>42</sup> Respectivamente, FTG 3, HH I 1, e BM 2. Vale observar que no aforismo de *Além de bem e mal*, Nietzsche realiza uma reformulação da passagem que abre *Humano I*, sendo o problema, no fundo, o mesmo: a crítica à crença na existência de opostos e à tese de que o “superior” deriva do “seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’” (BM 2).

incondicionado, em outros termos, explica a ocorrência do *fenômeno* tomando a *coisa em si* como fundamento a dar-se em todo aparecimento<sup>43</sup>. Há, ainda, uma outra posição mais sutil, importante por sua amplitude, que é a compreensão da metafísica como qualquer tentativa de resposta para a questão do *sentido* do todo, isto é, de pretender fornecer uma explicação definitiva acerca do ‘texto’ do mundo<sup>44</sup>. Como estamos lançando a hipótese de que Nietzsche adota frequentemente uma postura *antimetafísica*, suas próprias concepções são importantes pedras de toque para nós.

O mero fato de criticar a metafísica não significa, todavia, a impossibilidade de que o filósofo também adira ou recaia em uma metafísica. Se isso se der no interior de suas próprias definições – aqui, cabe ressaltar, elas aparecem em momentos distintos de sua trajetória intelectual – ou Nietzsche não é propriamente *antimetafísico* ou é contraditório. Nós não cremos que ele caia em contradição e, justamente por isso, apresentamos a hipótese de que ele busca superar a metafísica (ou certas de suas versões) mesmo nos momentos em que o faz também em uma linguagem e compreensão metafísica. Certamente, essa é uma questão bastante difícil se pensarmos em *O nascimento da tragédia* e, de certa forma, mesmo se tomarmos a hipótese da *vontade de poder* como uma ontologia, ou seja, como tematização que se desdobra em um discurso sobre o que é o *ser* – ainda que nessa definição o *ser* seja determinado como algo em contínuo *vir-a-ser* (cf. RICHARDSON, 1996, p. 73ss). A nosso ver, mesmo nas afirmações que Nietzsche faz sobre o todo – dando indícios da ambição de dizer algo em última instância – isso se dá por *contraposição* a outras concepções; também nesses casos suas posturas seriam *antimetafísicas*, operando com uma equiparação<sup>45</sup>.

Visto estarmos pensando a relação de Nietzsche com a metafísica e sua busca por uma postura filosófica que o coloque além dessa tradição, parece-nos importante refletirmos se Nietzsche pode ser tomado como o último metafísico, segundo a suspeita que paira sobre a *vontade de poder*<sup>46</sup>. Para tanto, refletiremos se Nietzsche determina o *ser do ente* ou o *ente*

<sup>43</sup> Cf. HH I 16, NF 1883 8[25]. Observaremos essa definição com mais calma no Capítulo 2, especialmente nas seções 2 e 3.

<sup>44</sup> Cf. VM 1, HH I 11, BM 22, GC 357. Esse aspecto é importante porque esse é um ponto que ele reconhece, sem alarde em 1872 (cf. NT 4) e já explicitamente em 1874 (cf. CE III 3), como o centro da metafísica de Schopenhauer – aliás, essa visão da totalidade faz parte da própria concepção schopenhaueriana de sua filosofia – e a partir do qual ele também apresenta uma outra versão de metafísica, realizando uma certa *contraposição* com sua “metafísica de artista” (cf. NT 24, Autocrítica 5).

<sup>45</sup> O primeiro ponto a ser observado é que a interpretação de que a *vontade de poder* faz parte do procedimento nietzschiano de operar por *contraposição* não é estranha à pesquisa Nietzsche. Sobre essa questão cf. CLARK, 1990, mais especificamente, p. 219ss; também MÜLLER-LAUTER, 2009; e, por fim, PASCHOAL, 2009, p. 66-80. Em relação ao segundo ponto, que diz respeito ao aspecto “antimetafísico” da hipótese da *vontade de poder* cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 117-118.

<sup>46</sup> Demarcamos isso porque estamos, a princípio, de acordo com a tese de Müller-Lauter de que a *vontade de poder* não é marcada pela unicidade como Heidegger sugere, mas pela *multiplicidade* (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 73-80). Entretanto, o problema colocado por Heidegger tem, a nosso ver, dimensões que permanecem interessantes, tratando-se de terreno ainda fértil para pensarmos a relação de Nietzsche com a metafísica. Uma indicação nesse sentido é a admissão do próprio Müller-Lauter de que, na ampla definição heideggeriana, Nietzsche seria realmente um metafísico, na medida em que



*como tal e na totalidade* – o que vige sempre no todo e, assim, o decifra –, em outros termos, se ele desconhece o que se pode chamar de *diferença ontológica* entre ser e ente (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 39). Por ora, não cabe discutirmos mais detalhadamente tal questão, mas apenas esclarecer que, a princípio, nossa hipótese é: mesmo que se adote a ampla compreensão heideggeriana de metafísica, não se pode afirmar que Nietzsche recaia ingenuamente num pensamento metafísico. O problema da resposta derradeira sobre o *todo* acompanha-o em seu percurso e, como filósofo ciente dos limites de uma empreitada desse tipo, sua tomada de posição no interior da cultura talvez se dê sem requerer um tese ontológica forte. Tentaremos avançar com mais cuidado sobre esse ponto em nossas discussões sobre o contexto de aparecimento da *vontade de poder* na obra publicada e sobre a postura filosófica que pode ser indicada com a hipótese da *autoencenação*.

Esse é um nó importante, sobretudo, porque Nietzsche, no mínimo, flerta com uma metafísica com a tese ou doutrina da *vontade de poder*. No entanto, tal flerte, longe de ser uma fraqueza, é um elemento constitutivo das preocupações culturais nietzschianas, configurando-se como parte de sua disputa com certas compreensões consolidadas que lhe parecem embasadas sobre erros da razão e sobre uma interpretação negativa do mundo. Além disso, de acordo com nossa hipótese, Nietzsche abre outra direção em seu empreendimento de transformação cultural – reconhecido em obras publicadas a partir de 1888 sob o signo da *transvaloração de todos os valores* – ao reduzir o relevo de seu princípio ontológico e posicionar-se enfaticamente em relação à sua cultura através da apresentação de si e do tornar-se de seu pensamento. Nesse contexto, o filósofo, ao colocar sua própria figura em seus escritos, tematizar sua participação na cultura e apresentar sua *perspectiva* – no reconhecimento de sua travessia em um mundo –, aproxima-se de modo bastante peculiar daquilo que o pensamento contemporâneo chama de postura *pós-metafísica*. Falando muito precária e provisoriamente: sem precisar postular algo sobre o todo e baseando-se no mundo vivido, Nietzsche se propõe a expor (às vezes vulgarmente) problemas encontrados em seu percurso filosófico que lhe parecem fundamentais para nossa cultura – e com os quais precisaríamos aprender a lidar.

Para encerrar essas anotações terminológicas, cabe darmos algumas indicações preliminares acerca da ideia de *autoencenação*. É necessário, antes de qualquer coisa,

---

diz o que é o *ente como tal e na totalidade* (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 72; nota 34). Se a *vontade de poder* disser algo sobre o *todo* e, ao mesmo tempo, for o elemento fundamental do pensamento nietzschiano, sendo sua palavra ‘derradeira’ – seja o termo entendido no sentido mais propriamente temporal ou no sentido de sua profundidade epistêmica – tendemos a concordar que a postura de Nietzsche é a de um metafísico. Além de Heidegger, Richard Rorty já apontou o aspecto metafísico da *vontade de poder* (cf. RORTY, 1998, p. 11) e, mais recentemente, John Richardson (cf. RICHARDSON, 1996, p. 3, p. 289). No Capítulo 3 e nas Considerações Finais, abordaremos essa contenda.



reconhecer que tal termo não é utilizado pelo próprio filósofo, porém tem sido utilizado por intérpretes para lidar com peculiaridades dos escritos publicados por Nietzsche em 1888 – e também dos *Prefácios* de 1886 –, de modo notável o aparecimento de um certo ‘Nietzsche’ em tais obras<sup>47</sup>. Poderíamos dizer, então, que a ideia de autoencenação é uma forma de lidar com a emergência do “senhor Nietzsche”<sup>48</sup> como instância argumentativa, *figura de pensamento* e *personagem*, e com a entrada das ‘convicções’ – ou *perspectivas* – do filósofo em cena. Nosso interesse específico em tal tema deve-se à apreciação de que para ele convergem em vários níveis as discussões nietzschianas acerca da metafísica, da fisiologia e da estética, uma vez que nos textos de 1888 sua crítica passa pela inserção de si e de seu pensamento no interior de um ambiente cultural. O final de sua trajetória intelectual é marcado por uma evidente – e hiperbólica – tomada de posição, com o realce de aspectos elementares de uma vida e a narrativa da proveniência de uma perspectiva como partes do empreendimento da *transvaloração*.

Com isso, a autoencenação nietzschiana serve-nos de oportunidade para indicar como suas reflexões acerca da fisiologia e da estética aparecem nos últimos passos de seu caminho de pensamento em níveis distintos e complementares. Em tais textos, Nietzsche transita de um nível bastante elementar a um mais amplo no campo da fisiologia, tomando a narrativa sobre sua vida – incluindo as ‘coisas pequenas’ da mesma – como ponto de partida para a sustentação de suas distinções entre ascendência e *décadence* e de sua crítica à tradição de negação do mundo. Além disso, esse movimento se dá também no âmbito propriamente estético, na medida em que o filósofo assume sua *perspectiva* e *gosto* – questões ligadas à estética em um nível mais baixo – para elaborar uma forma de comunicação de sua posição com a exploração de determinada *arte do estilo*. Nesse sentido, na *autoencenação* convergem a narrativa acerca das fatalidades e contingências de sua vida e da emergência de sua interpretação, o que nos sugere que a mesma não é um mero acidente de percurso, mas um elemento com propósitos filosóficos, através de que Nietzsche busca avançar em sua crítica e resguardar-se do risco de recair em outra forma de metafísica. Logo, também em tal momento, entre fisiologia e estética não há uma cisão radical, mas continuidade e entrelaçamento – algo sintetizado, como discutiremos com mais cuidado, na ideia de *perspectiva*.

Com essas ponderações, podemos dar fim a esta Introdução e esperamos ter

<sup>47</sup> Cf. LANGER, 2005, p. 168ss; MÜLLER, 2015, p. 20ss; VIESENTEINER, 2014, p. 203ss; PASCHOAL, 2015, p. 37ss.

<sup>48</sup> GC Prefácio 2. Vale observar que o filósofo refere-se a si mesmo como “senhor Nietzsche” apenas no referido aforismo de *A gaia ciência*. Entretanto, é notável a atenção dada por diversos intérpretes a essa menção, haja vista que Heidegger (1991, p. 3) e Stegmaier (2013, p. 71) referem-se ao “*Herr Nietzsche*” e, para citar um caso na pesquisa brasileira, recentemente também Paschoal (2015, p. 27-44). O falar sobre si em terceira pessoa é marcante por sintetizar o problema colocado pela ‘pessoalidade’ de certos escritos nietzschianos e por indicar um certo distanciamento entre narrador e aquela figura de pensamento. Sobre a entrada da convicção dos filósofos em cena Cf. BM 8. Voltaremos a essas questões no Capítulo 3.

conseguido oferecer não só as condições para uma visão global do texto, mas também um estofo para iniciarmos o desenvolvimento da tese. E, para retomar a metáfora com que iniciamos este trabalho, agora, talvez de dentro do alto-mar possamos desfrutar a própria experiência nessas águas e, embora não seja preciso dizer que estamos rumo à terra firme – aliás, a sensação é de que “já não existe mais ‘terra’!”<sup>49</sup> –, mostrar nosso rumo como, quem sabe, um caminho.

---

<sup>49</sup> GC 124.

## 2 CAPÍTULO 1 – A METAFÍSICA DE ARTISTA COMO *PHYSIOLOGIA* DE FUNDO ESTÉTICO

### 2.1 Considerações iniciais: ciência, arte e vida em *O nascimento da tragédia*

O livro que inaugura o caminho de pensamento de Nietzsche e que oferece ao nosso olhar os primeiros sinais do horizonte aberto por sua filosofia, *O nascimento da tragédia* (1872), é aquele que, justamente por isso, nos lança para as tempestades que fazem parte da realização de uma travessia e nos apresenta aos ímpetos – de fundura insondável – implicados em deixar-se sair da terra firme e navegar. Não que queiramos discutir as motivações que levaram o filósofo a esse decidido lançar-se ao mar. O que nos interessa nesse ímpeto é seu fruto: a obra que por ele se expressa e que ganha seu caráter de origem, em parte, porque é porto que se abandona. Iniciamos, portanto, de *O nascimento da tragédia* porque, como primeira obra publicada por Nietzsche, significa a abertura de um percurso e (por aquilo que veio a ser o, então, jovem professor de filologia clássica da Universidade de Basileia) um gesto filosófico inaugural. No entanto, esse passo inicial é parte de um destino sem que prediga o fim do caminho – trata-se de um começo carregado de tensões, que obrigará a desvios mas que, a despeito disso, pôde enfim ser por ele reconhecido início que permitiu o todo (no que o seguimos). Dito de outro modo, nosso interesse por esse gesto passa pela constatação de que as teses apresentadas em tal obra repercutirão em toda a trajetória nietzschiana, seja por levarem a um frequente retorno autocrítico, seja por fornecerem os primeiros traços da *tarefa* – “foi minha primeira transvaloração de todos os valores”<sup>50</sup>, diz ele – que encaminhará seu destino.

Esse perfil ambíguo da lida de Nietzsche com seu livro de estreia aparece claramente por ocasião da publicação de sua segunda edição em 1886, oportunidade em que ele modifica o título de *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* para *O nascimento da tragédia: helenismo e pessimismo* e acrescenta um prefácio intitulado “Tentativa de autocrítica”. A alteração no título chama a atenção por mudar a ênfase da hipótese de que a tragédia se origina da música, aspecto central da obra, para o vínculo nela estabelecido entre a emergência da tragédia e a compreensão helênica da existência – algo vinculado a um tipo específico de pessimismo. Quatorze anos após a primeira edição do livro, ele encontra vigendo nele a seguinte questão: “Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante

---

<sup>50</sup> CI Antigos 5.

saúde, a uma *plenitude* da existência?”<sup>51</sup>. A pergunta colocada é se nós poderíamos entender os gregos como pessimistas e, sendo o caso, se não seriam distintos dos modernos, isto é, compreenderiam a vida não (para utilizar uma conhecida expressão schopenhaueriana) como “negócio que não cobre seus custos”<sup>52</sup>, e sim como fora de qualquer cálculo e por isso mesmo, a um só tempo, terrível e inegociável. No limite, a tragédia seria signo do modo como os helenos lidaram com a visão do infundado e ilógico que se manifesta na vida, encarando de frente o problemático sem sucumbir a uma atitude negativa em relação ao mundo.

Portanto, a modificação do título na nova edição sugere que a questão nevrálgica do livro e o aspecto mais relevante de seu argumento não seria propriamente a relação entre tragédia e música, mas, a partir desse novo ângulo, entre *arte* e *vida*. Há nisso uma crítica embutida: fazer da metafísica da música de Schopenhauer e do drama musical wagneriano, sinal do renascimento do espírito trágico em 1872, o ponto alto do livro tratou-se de um erro<sup>53</sup>. Aliás, o novo prefácio coloca em relevo justamente os problemas derivados desse equívoco, por causa dele o autor “balbuciava em uma língua estranha” e estragou “de modo absoluto o grandioso problema grego [...] pela ingerência das coisas mais modernas”<sup>54</sup>. Em outras palavras, Nietzsche interpreta-se como um jovem que tentou falar através de uma linguagem que lhe era alheia – por fórmulas schopenhauerianas – sobre o enigmático surgimento da tragédia, sobre a necessidade que fez um povo transpor em arte a visão dos aspectos inauditamente duros da existência. Entretanto, se sua autocritica realça na obra aquilo que o levou a realizar certos desvios de curso – basta mencionar que Schopenhauer torna-se franco antagonista e Wagner não é sequer mencionado em *Humano, demasiado humano* (1878), seu segundo livro –, ela também destaca uma tarefa que aquela obra de juventude “ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”<sup>55</sup>.

A apresentação de tal tarefa no prefácio escrito em 1886 (estamos falando, então, da autocompreensão do filósofo já em sua ‘maturidade’) insere o livro como parte fundamental de um itinerário intelectual. E a expressão utilizada por Nietzsche para se referir à tarefa ali

<sup>51</sup> NT Autocrítica 1.

<sup>52</sup> MVR II §19 I-271; §28 I-404.

<sup>53</sup> Cf. EH O nascimento da tragédia 1. Na primeira frase de sua análise de *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo* (1888), Nietzsche escreve: “Ele [o livro] influiu, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro — por sua aplicação ao wagnerismo, como se este fosse um sintoma de ascensão” (EH O nascimento da tragédia 1). Ainda na mesma seção, ele diz que o livro é “é impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer”.

<sup>54</sup> NT Autocrítica 3 e 6, respectivamente.

<sup>55</sup> NT Autocrítica 2. A expressão “obra de juventude” é utilizada pelo próprio Nietzsche ao caracterizar o livro como “uma obra de juventude cheia de coragem juvenil e de melancolia juvenil, independente, obstinadamente autônoma, mesmo lá onde parece desdobrar-se a uma autoridade e a uma devoção própria” (NT Autocrítica 2). Sobre o distanciamento de Schopenhauer em *Humano*, voltaremos ao tema no Capítulo 2. Para uma discussão sobre algumas das motivações para o rompimento com Wagner cf. KAUFMANN, 1974, especialmente, Parte I, Capítulo 1, seção 2; e também JANZ, 2016b, sobretudo, Capítulo 18.

inaugurada concentra uma série de questões colocadas por *O nascimento da tragédia*. Na primeira frase da obra, Nietzsche insere seu escrito no âmbito da *ciência da estética* e afirma que sua contribuição para tal área seria melhor concebida se fosse vista não como produto da inteligência lógica, mas como algo alcançado e alcançável imediatamente por *intuição* [*Anschauung*]. Desse modo, poderíamos compreender que a reflexão estética por ele apresentada seria fruto de uma visão artística, de uma tentativa de colaborar com uma ciência não apenas restringindo-se ao conjunto de métodos e saberes já pressupostos em seu campo, mas tentando ir além deles. Ele buscaria, portanto, olhar com cuidado para o fundo do qual nasce a lógica – nossa relação pré-conceitual, intuitiva com o real –, experimentando expressar o sentido que vê nascer do mundo como faz um artista ao criar sua obra. Esse é um primeiro modo no qual podemos encontrar a ciência sob a ótica de artista em 1872.

Todavia, há também na obra uma reflexão mais geral sobre a ciência, subjacente à sua compreensão da ciência da estética: ela é entendida como modo de interpretação do real baseada no pensamento lógico e na causalidade. Dado que o idealismo transcendental kantiano mostrou que as relações lógicas e causais dizem respeito ao sujeito e não ao mundo como é em si mesmo, Nietzsche ressalta que o conhecimento científico restringe-se à esfera do *fenômeno* e que qualquer tentativa de salto para dentro da estrutura profunda do real – para a *coisa em si* – é uma atividade artística, um arriscar criar fundamento. Ao ressaltar esse aspecto, o filósofo não se coloca contra as ciências particulares, sendo conhecido seu interesse pelas ciências naturais ainda como estudante e depois como professor de filologia clássica – algo visível, por exemplo, nos manuscritos das lições sobre *Os filósofos pré-platônicos* (1872-1876)<sup>56</sup>. O que ele pretende minar é a crença na possibilidade de não só *conhecermos o ser* como *corrigi-lo* mediante o pensamento abstrato<sup>57</sup>. Nesse sentido, ao *ver a ciência com a ótica do artista*, Nietzsche coloca-se contra certo modo de pensar metafisicamente, enfatizando que qualquer tentativa de chegar ao fundamento é já atividade artística. O *problema da ciência*, antevisto em *O nascimento da tragédia*, é o problema do dogmatismo, que teria sua primeira expressão com Sócrates em sua ambição de *corrigir a existência* por intermédio da razão. Como discutiremos adiante, o debate com o *otimismo teórico socrático* é uma das vias por que Nietzsche apresenta uma alternativa

---

<sup>56</sup> Tal curso foi ministrado por Nietzsche em 1872, 1873 e, depois, em 1876 e forneceu as bases para a composição do escrito *Filosofia na época trágica dos gregos* (1873), que não chegou a ser terminado. Nietzsche faz ali uma apurada apresentação das hipóteses cosmológicas e das investigações da natureza dos filósofos pré-socráticos e aproxima-os a alguns cientistas modernos, por exemplo, ao físico Pierre-Simon Laplace, ao fisiologista Hermann von Helmholtz e ao biólogo Karl Ernst von Baer (cf. FPP 5, FPP 6, FPP 10). Para uma análise mais detalhada sobre o contexto de escrita e a importância de *Os filósofos pré-platônicos* cf. BALBASTRE, 2003. O interesse de Nietzsche pelas ciências naturais nesse período é bem documentado na literatura secundária cf., por exemplo, D'IORIO, 2014, p. 11; LEITER, 2002, p. 67; MITTASCH, 1950, p. 13.

<sup>57</sup> Cf. NT 15.

*contra* determinada *metafísica* que crê poder alcançar definitivamente o em si do mundo.

A compreensão de que a ciência quando encontra os limites de sua capacidade explicativa, se busca ultrapassá-los, transmuta-se em arte carrega como pressuposto a distinção entre o *fenômeno* e a *coisa em si*. Esse é um legado kantiano para Nietzsche em 1872 (e com o qual dialoga em toda sua trajetória); entretanto, diferente de Kant, ele propõe-se a dizer algo sobre a essência do mundo. Ou seja, ele não se detém ao fenômeno e às condições de possibilidade da experiência – ao âmbito transcendental –, mas direciona-se à *coisa em si*, pensando-a como fundamento do mundo. Há, neste ponto, uma influência profunda do pensamento schopenhaueriano na *metafísica da arte* ou *de artista* de Nietzsche<sup>58</sup>. Tal influência não é absolutamente pacífica, sendo recortada por divergências consideráveis – para citarmos uma assaz relevante: a recusa da *vontade* como a *coisa em si*. De todo modo, a premissa de que a filosofia pode dizer algo sobre o todo, sobre a essência do fenômeno, está presente na postulação de um *uno-primordial* como aquilo que se encontra *acima e antes de toda aparência*<sup>59</sup>. Nesse sentido, estamos de acordo com a dívida – vastamente admitida na literatura secundária – do primeiro livro nietzschiano para com a metafísica imanente de Schopenhauer, por isso acreditamos ser necessário refletir com cuidado sobre os elementos compartilhados entre eles. Essa aproximação é importante porque Nietzsche parece ver nos pontos comuns a ambos algo que os liga à tradição pré-socrática – sobretudo, jônica – como tematizadores da *physis*, ou seja, da dinâmica de brotar desde si e recolher-se, de geração e corrupção, de nascimento e morte experimentada no mundo.

A relação com a metafísica schopenhaueriana é fonte também de um problema com o qual Nietzsche continuará lidando no decorrer de seu percurso: o sentido do anseio de se ultrapassar o *fenômeno* em direção à *coisa em si*. Em 1872, esse refletir sobre o em si do mundo significa colocar-se além dos limites da possibilidade de experiência, então do passível de ser conhecido pela ciência, nesse sentido, é já entrar no âmbito da arte – entendida como atividade de *criação de sentido*. A questão é: mas por que esse ir *além*? O olhar o fenômeno em busca do fundo de toda experiência se dá porque uma preocupação de Nietzsche são as condições para a afirmação da vida, sendo a metafísica compreendida como intuição poética capaz de servir de fonte de edificação porque doa fundamento. Eis uma leitura possível do significado da *tarefa* apresentada em “Tentativa de autocrítica”: se o doar fundamento ocorre no transformar-se da

---

<sup>58</sup> Nietzsche refere-se a tese de *O nascimento da tragédia* como uma “metafísica da arte” em 1872 (NT 24) e como uma “metafísica de artista” no prefácio de 1886 (NT Autocrítica 2, 5). Ao longo desta tese utilizaremos preferencialmente *metafísica de artista* por fazer uma referência mais direta ao *uno-primordial*, entendido como “verdadeiro criador” e “artista primordial do mundo” (NT 5), como “deus-artista” (NT Autocrítica 5; NF 1881 11[285]).

<sup>59</sup> Cf. NT 6.



ciência em arte, o *fazer artístico* nietzschiano em 1872 dá-se em uma *visão da vida*. E, aqui, ele afasta-se decisivamente (apesar de não abertamente) de Schopenhauer: embora ambas metafísicas tenham uma dimensão vital-existencial, elas chegam a resultados contrastantes. Mais uma vez, podemos dizer, então, que Nietzsche apresenta uma metafísica *contra* uma outra interpretação metafísica. Assim como a cultura helênica em geral e o pensamento pré-socrático em particular o ajudam a compor a imagem do pensamento schopenhaueriano, sua narrativa sobre a experiência grega da tragédia e sua interpretação de Heráclito delimitam a distinção entre a *metafísica da vontade* e a *metafísica de artista*.

Neste Capítulo 1, abordaremos, por conseguinte, três questões de maior amplitude em *O nascimento da tragédia* que abrem direções importantes para a filosofia nietzschiana, são elas: a influência de Schopenhauer e as nuances apresentadas por Nietzsche em sua *metafísica de artista*; a crítica ao *otimismo teórico* a partir da afirmação de uma primazia da intuição e a interpretação do *socratismo lógico* como uma superafetação pulsional; e, por fim, a tensão estabelecida já em 1872 com o pessimismo schopenhaueriano por meio da reflexão do sentido metafísico da tragédia para os gregos. Ao empreendermos reflexões sobre tais pontos, nosso propósito é mostrar como já em sua primeira obra Nietzsche entra em diálogo com a tradição, buscando um posicionamento próprio. Sócrates, Kant e Schopenhauer possuem um lugar destacado entre seus interlocutores nesse período (e continuarão sendo por um longo tempo); porém, nos textos imediatamente posteriores a *O nascimento da tragédia* a aproximação do pensamento pré-socrático cumpre um papel importante no delineamento da filosofia nietzschiana. Nossa hipótese é a de que Nietzsche elabora sua metafísica como uma *physiologia*, ou seja, como consistente *tematização da physis*, enfatizando o enraizamento humano no estofo comum da terra, a partir do qual – seguindo a via inaugurada por Tales – afirma o princípio unitário do todo ou, simplesmente, *tudo é um*<sup>60</sup>.

Interessa-nos, de modo particular, esse enraizamento terreno expressar-se na assunção de uma primazia da *intuição* – do dar-se pré-reflexivo das coisas – e no recurso à ideia de *impulsos artísticos da natureza*<sup>61</sup> como elementos basilares da postulação do *uno-primordial*.

<sup>60</sup> Cf. FTG 3.

<sup>61</sup> A noção de *impulso artístico* [*Kunsttrieb*] ocorre no pensamento alemão desde meados do século XVIII, tendo sido cunhada, em 1760, pelo teólogo natural Hermann Samuel Reimarus em *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* [*Considerações gerais sobre os impulsos dos animais, destacadamente sobre seus impulsos artísticos*] (cf. MOORE, 2002, p. 89). Na acepção de Reimarus o *Kunsttrieb* seria aquele ligado às atividades que demandam certa habilidade para atingir uma finalidade (cf. ZAMMITO, 2017, p. 141). Schopenhauer também emprega *Kunsttrieb* no tomo II de *O mundo como vontade e representação* (1844), caracterizando o impulso artístico animal como uma ação conjunta de instinto, que proporciona a regra da ação, e intelecto, que opera de modo adaptativo na aplicação da regra (cf. MVR II §27 I-391). Schiller, de modo distinto, em *A educação estética do homem* (1794), fala do *Kunsttrieb* como a capacidade humana de deter-se na mera aparência (cf. EEH 26). Essas ideias convergem na ideia nietzschiana de *impulsos artísticos da natureza*. Uma outra influência já apontada é a do biólogo Ernst Haeckel, que tem no *impulso artístico* uma

Esses aspectos fornecem alguns detalhes sobre a postura nietzschiana: primeiramente, ele compartilha da concepção schopenhaueriana de que o âmbito intuitivo é ponto de partida irrecusável de qualquer abstração, que apenas generaliza pelo conceito o apreendido; em segundo lugar, a intuição não é algo extraterreno, mas sim ligada à base pulsional que nos vincula ao solo em que brota o existente. Por fim, ele se propõe a falar algo sobre o próprio fundamento da aparência, sobre o que poderia ser a *coisa em si* – referida por ele com o vago termo *uno-primordial* [*Ur-Eine*]. Para compreendermos essas posições de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, portanto, é importante refletirmos sobre como sua concepção da metafísica está relacionada com a de seus interlocutores.

Em Kant, o filósofo de Röcken encontra a fundamental distinção entre fenômeno e coisa em si; em Schopenhauer, um ponto de partida imanente – isto é, sem recorrer a um *outro mundo* – para a metafísica, o que ele parece reconhecer como algo ensinado também pela tradição pré-socrática, cujos pensadores são chamados por Aristóteles e Diógenes Laertius de *physiologi*. Na visão dos gregos da época trágica, ele percebe uma abertura para a postulação de uma metafísica que toma a *existência como fenômeno estético* – aparecendo sua *physiologia* entrelaçada à *arte* – e não como *fenômeno moral*. No *otimismo socrático* e no *pessimismo schopenhaueriano* a vida é apreendida como algo que possui um valor moral intrínseco: o primeiro, afirmando que no estado atual ela é ruim, mas pelo conhecimento abstrato poderíamos corrigi-la; o segundo, afirmando que o mundo é *em si* vontade, que estamos condenados à falta e ao sofrimento e que nos resta tentar escapar desse fato e fardo negando a vida no fenômeno. A saída nietzschiana dessas duas posições é reconhecer a ausência de um sentido moral para a vida e para qualquer acontecimento apresentado na efetividade, apresentando a *coisa em si* como um “deus-artista” e o mundo – e toda a existência – como obra de arte realizada para seu próprio desfrute<sup>62</sup>, o que indica a busca de uma metafísica de orientação mundana.

Para chegarmos à especificidade da *metafísica de artista*, passaremos pela relação da compreensão nietzschiana com as posições de Kant e Schopenhauer, pela crítica à pretensão socrática de atingir a essência por intermédio do pensamento abstrato e pela aproximação nietzschiana de si e de Schopenhauer, respectivamente, de Heráclito e Anaximandro. Assim, sustentaremos que a *metafísica imanente* que atribuímos a *O nascimento da tragédia* pode ser

---

solução monista para a explicação do processo de desenvolvimento (cf. MOORE, 2002, p. 89). Entretanto, a primeira menção a Haeckel no espólio nietzschiano dá-se apenas em 1875. Isso não exclui a possibilidade de ele ter sofrido influência indireta do biólogo, pois lemos em uma anotação do verão de 1871 e início de 1872: “Parece ser o mesmo impulso artístico que compele o artista a idealizar a natureza e leva cada homem ao olhar formativo a si e à natureza. Em última instância, ele deve ter originado a construção do olho. O intelecto prova ser a consequência de um aparato inicialmente artístico” (NF 1871 16[13]).

<sup>62</sup> NT 5, 24; NT Autocrítica 5; NF 1881 11[285].

lida como uma *physiologia* de inspiração estética apresentada contra outras concepções metafísicas, de modo que ele adotaria uma posição *antimetafísica* por equiparação<sup>63</sup>. O primeiro passo nessa direção é reconhecermos de onde parte Nietzsche em sua primeira incursão filosófica; em outros termos, voltarmos ao caminho que o leva ao porto do qual se lança ao mar.

## 2.2 A metafísica de artista entre fórmulas kantianas e schopenhauerianas

Os primeiros contatos travados por Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer remontam ao seu período de formação intelectual. Foi ainda como estudante de filologia clássica – mais precisamente no ano de 1865 – que ele se depara com *O mundo como vontade e representação* (1819) pela primeira vez (cf. KAUFMANN, 1974, p. 24; HEIDEGGER, 1979, p. 7). O encontro com tal obra deixou marcas profundas no pensamento nietzschiano, algo bastante evidente por algumas fórmulas adotadas em *O nascimento da tragédia*, pela homenagem prestada na *Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador* (1874) e, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), pelas frequentes críticas a diversos aspectos da filosofia schopenhaueriana. Portanto, mesmo que Nietzsche demarque com mais ou menos acuidade o que os diferencia (algo tangível desde o início de sua trajetória, como pretendemos de mostrar), essa relação deixou a ele um legado notório. Não por acaso, entre os intérpretes nietzschianos há um consenso de que a interlocução com metafísica schopenhaueriana é um componente importante de seu livro de estreia, bem como é corrente a leitura de que o resto de sua obra seria marcado por contraposições ao filósofo de Danzig.

No que concerne a *O nascimento da tragédia*, não é rara a afirmação de que a distinção entre *aparência* [*Schein*] e *uno-primordial* [*Ur-Eine*], com a qual Nietzsche opera ao longo do escrito, seria uma dualidade inspirada nas ideias schopenhauerianas de *representação* e *vontade* (cf. CAMPIONI, 2019, p. 18; HAAR, 1993, p. 92; FINK, 2003, p. 12). A licitude de tal interpretação decorre do uso nietzschiano de “fórmulas schopenhauerianas”<sup>64</sup> no desenvolvimento de sua *metafísica da arte*. Contudo, é curioso Nietzsche apresentar conceitos próprios, evitando a adoção irrestrita da terminologia schopenhaueriana, o que pode ser lido como sinal da simples demarcação da peculiaridade de seus problemas ou mesmo da existência de alguma cautela. Assim, não se pode deixar de notar que, ainda que adote certas concepções de Schopenhauer, sua admiração por aquele que afirma ser, na *Extemporânea III*, seu grande

<sup>63</sup> Vale lembrar que o prefixo ‘anti-’ também estabelece contraste entre posições de mesmo nível (cf. SOMMER, 2013, p. 19; STEGMAIER, 2013, p. 82).

<sup>64</sup> NT Autocrítica 6.

“mestre”<sup>65</sup> não significa uma adesão irrestrita a suas teses. Pelo contrário, já em um grupo de anotações escritas entre março e abril de 1868, intitulado *Sobre Schopenhauer* [*Zu Schopenhauer*], o jovem estudante de filologia sublinha, brevemente, alguns limites da metafísica da vontade schopenhaueriana.

Sem nos estendermos muito, três reservas apresentadas por Nietzsche em tais apontamentos merecem atenção por constituírem posições que ele, de certo modo, mantém em *O nascimento da tragédia* e que irão repercutir ainda em suas obras posteriores. A primeira delas surge no início do apontamento com a advertência de que a *vontade* é apenas uma palavra encontrada por Schopenhauer para traduzir o *impulso obscuro* [*der dunkle Trieb*] não regido pelo *principium individuationis* – anterior às determinações espaço-temporais que formam objetos individuados<sup>66</sup>. A segunda reserva concerne ao encontro da vontade como *coisa em si* depender, fundamentalmente, do mundo como *representação* [*Vorstellung*], dado todas as propriedades identificadas naquela serem retiradas por oposição a este: a unidade contra a pluralidade; a eternidade contra a delimitação temporal; e a liberdade contra a necessidade dada pela lei causal<sup>67</sup>. Por fim, segundo Nietzsche, a tentativa schopenhaueriana de conjugar o idealismo transcendental kantiano – a ideia de que o mundo ‘objetivo’ é condicionado pelas estruturas *a priori* do ser humano – a um naturalismo na explicação do desenvolvimento do intelecto levaria a um paradoxo: “um mundo fenomênico é posto antes do mundo fenomênico”<sup>68</sup>. Isto é, ao realizar uma narrativa sobre como a vontade se objetiva em diversos graus até dar origem ao intelecto, Schopenhauer teria ficado em uma posição ambígua: supõe justamente as determinações que só são possíveis a partir do intelecto – espaço, tempo e relações de causalidade – para explicar a gênese do mesmo, recorrendo inclusive às descrições científicas sustentadas sobre o intelecto para insinuar a plausibilidade de sua tese.

Nietzsche deixa claro que sua intenção não é “com tal crítica, criar embaraços”<sup>69</sup>, de modo que ele parte do que considera algumas importantes inconsistências schopenhauerianas para não ficar ingenuamente preso às mesmas. O que subjaz a esses erros é também o motivo de serem “fecundos” é que o filósofo de Danzig tentou resolver o enigma do mundo, encontrar finalmente aquela incógnita que Kant entendeu como o incognoscível, como o fora de toda a experiência que temos no mundo fenomênico. Ao reconhecer a *vontade* como a *coisa em si*,

<sup>65</sup> CE III 2, 4.

<sup>66</sup> Cf. NF 1868 57[52]. *Principium individuationis* é expressão escolástica empregada por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* para tratar da “pluralidade de coisas que coexistem e sucedem” (MVR I §23 I-134).

<sup>67</sup> Cf. NF 1868 57[55].

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> NF 1868 57[52].

entretanto, esse esforço de Schopenhauer fracassou, pois ele pressupôs para a essência do mundo algo tomado inteiramente do fenômeno, já que não só trata-se de uma palavra emprestada de um objeto<sup>70</sup>, mas também possui propriedades extraídas como o negativo do mundo como representação. Ademais, na tentativa de explicar como a *vontade* chega a dar origem ao intelecto, aquilo que nos apresenta o mundo como representação, Schopenhauer paradoxalmente – tal objeção é conhecida como *paradoxo de Zeller* – pressupõe o fenômeno. Logo, na elaboração de uma história natural da gênese da possibilidade de representação, “vemos o *principium individuationis*, a lei da causalidade em pleno funcionamento”<sup>71</sup>.

Para além dos aspectos, por assim dizer, negativos da crítica de *Zu Schopenhauer*, Nietzsche realiza também o que podemos compreender como um movimento positivo, indicando direções para a sustentação da tese schopenhaueriana e antecipando – e isso não quer dizer que houvesse essa intenção – certas posições que ele mesmo virá a adotar em sua metafísica quatro anos mais tarde. Aqui, gostaríamos de salientar duas questões colocadas pelo apontamento de 1868: a sugestão de que Schopenhauer utilizou a palavra *vontade* para se referir a um *impulso obscuro*; e a asseveração de que a determinação da *coisa em si* realizada por Schopenhauer só é possível com “a ajuda de uma intuição poética [*einer poetischen Intuition*]”<sup>72</sup>. Em linhas gerais, ele concorda que o filósofo, diante do *enigma do mundo*, “não tem outro recurso senão justamente tentar adivinhá-lo” e esperar que em um lance de gênio lhe venha aos lábios a palavra que decifre o escrito, ainda que ele “jamais tenha sido lido”<sup>73</sup> – sem que nunca se veja diretamente o ‘texto’, a coisa em si. Parece-nos lícito dizer que esse impulso não regido pelo *principium individuationis* que Schopenhauer identifica à vontade reaparecerá em *O nascimento da tragédia* sob o signo do *impulso dionisiaco*. Do mesmo modo, a metafísica entendida como *intuição poética* faz-se presente em seu livro de estreia, na medida em que, a despeito da manutenção da *coisa em si* como uma incógnita – algo sempre misterioso –, ele também não se furtará a fazer afirmações sobre a mesma.

<sup>70</sup> Schopenhauer afirma em uma passagem, que Nietzsche cita: “Essa *coisa-em-si*, que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos” (MVR I §22 I-132).

<sup>71</sup> NF 1868 57[55]. Sobre tal dificuldade da metafísica da vontade cf. BARBERA, 2010, p. 28; CACCIOLA, 1994, p. 77-78; FONSECA, 2011, p. 121; LOPES, 2008, p. 118-119. Esse problema ficou conhecido como “paradoxo de Zeller”, mas foi também apontado por Rudolf Haym em um ensaio publicado em 1864, que Nietzsche leu no ano de 1866 e parece ter, em parte, servido de referência na posição apresentada em *Zu Schopenhauer* (cf. BARBERA, 2010, p. 17ss; LOPES, 2008, p. 88ss). A interpretação de Haym é: “O conhecimento deve portanto tornar-se necessário por meio da individuação. Mas, por sua vez, a individuação torna-se primeiramente possível através do espaço e do tempo, portanto através das formas do conhecimento! Fomos lançados num círculo [...]. Não é portanto a vontade, mas exatamente o intelecto que produz, segundo essa interpretação, o próprio intelecto” (HAYM, 1993, p. 281-282 *apud* BARBERA, 2010, p. 31).

<sup>72</sup> NF 1868 57[52].

<sup>73</sup> NF 1868 57[55].



Nietzsche busca com sua metafísica aquilo que ele havia encontrado na intuição poética de Schopenhauer: a possibilidade de edificação – em seu caso, sob o signo da compreensão do dar-se da vida como *fenômeno estético*<sup>74</sup>. A ideia de uma função edificante da filosofia ligado a um exercício poético aparece em uma carta do final de agosto de 1866, na qual afirma: “se a filosofia deve edificar, não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer”<sup>75</sup>. Tal concepção é consequência da leitura de Friedrich Lange, cuja *História do materialismo e crítica de seu significado para o presente* (1866) exerceu grande impacto em Nietzsche desde sua primeira leitura, ocorrida naquele ano (cf. JANZ, 2016a, p. 165; SALAQUARDA, 1978, p. 236) – como indicam cartas em que elogia Lange como “kantiano ilustrado” e “investigador da natureza” e o coloca ao lado de Kant e Schopenhauer<sup>76</sup>. Em outras palavras, se com Lange ele descobre a possibilidade da metafísica como *poesia filosófica*, algo que seria admitido para suprir o que seria, em linguagem schopenhaueriana, a *necessidade metafísica* que leva o ser humano a questionar o sentido último da existência em geral<sup>77</sup>, esse é um caminho que ele próprio parece tomar em seu primeiro livro.

Voltando às reservas de Nietzsche em relação à metafísica schopenhaueriana, elas permaneceram apenas como rascunho, não chegando a ser levadas diretamente a público em nenhum de seus escritos do início dos anos setenta. Pelo contrário, seu frequente uso de Schopenhauer como ‘meio de expressão’ acabou por ser tomado como sinal de uma forte influência<sup>78</sup>. Essa leitura não é despropositada, já que o próprio filósofo deixa-nos uma impressão de filiação pelas citações textuais a *O mundo como vontade e representação*, por seus elogios a Schopenhauer – que tem sua culminância dois anos mais tarde na *Extemporânea III: Schopenhauer como educador* – e por ser pouco claro na utilização da ideia de *vontade*, que por vezes parece confundir-se com o *uno-primordial*<sup>79</sup>. Essa adesão passível de ser visualizada na superfície esconde, porém, uma relação ambígua, permeada por discordâncias

<sup>74</sup> Cf. NT 18.

<sup>75</sup> BVN 1866 517 (carta de do final de agosto a seu amigo Carl von Gersdorff).

<sup>76</sup> Os elogios a Lange encontram-se na já mencionada carta a Gersdorff (cf. BVN 1866 517) e a afirmação de que ele só precisaria de Kant, Schopenhauer e Lange aparece em carta de novembro de 1866 a Hermann Mushacke (cf. BVN 1886 526).

<sup>77</sup> No tomo II de *O mundo*, Schopenhauer defende a ideia de que o caráter problemático da vida – a consciência da dor e da finitude – alimenta uma “necessidade metafísica” no homem (MVR II §16), que busca dar um fundamento para sua transitoriedade e para a existência como todo. Nietzsche tratará a *vontade* por “metáfora poética” ainda em HH II Opiniões 5.

<sup>78</sup> Sobre o uso nietzschiano de Schopenhauer como meio de expressão, lemos no prefácio *Tentativa de autocrítica*: “Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto!” (NT Autocrítica 6).

<sup>79</sup> Para exemplificar, sem entrar em detalhes, citamos duas passagens que proporcionam essa confusão. Na primeira lemos: “Nos gregos a ‘vontade’ queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma” (NT 3). A segunda é: “o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmonico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (NT 24). Trataremos da diferença entre *uno-primordial* e *vontade* a seguir.



implícitas e tentativas de não se manter atado à filosofia schopenhaueriana – o que, mais tarde, permitirá a Nietzsche falar que sua “obra de juventude” é “independente, obstinadamente autônoma, mesmo lá onde parece dobrar-se a uma autoridade e a uma devoção própria”<sup>80</sup>.

Em todo caso, é Nietzsche parte de um elemento básico da filosofia schopenhaueriana para a colocação de seus próprios problemas, a saber: a demarcação explorada por Schopenhauer da diferença entre *representação* e *vontade*, herdeira do “grande mérito” de Kant, “a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*”<sup>81</sup>. Essa conclusão, que é um marco do criticismo kantiano e de onde emerge o idealismo transcendental, subjaz às discussões de *O nascimento da tragédia*, constituindo-se como pressuposto da distinção entre *aparência* e *uno-primordial*. Em passagem encontrada na metade final do livro, Nietzsche tece elogios à “enorme bravura de Kant e de Schopenhauer” no enfrentamento ao *dogmatismo* do *otimismo teórico* – originado de Sócrates – e escreve:

Se esse otimismo [...] acreditou na cognoscibilidade e sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais da verdade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador<sup>82</sup>.

O problema apontado por Nietzsche é o da crença de que por intermédio de *espaço*, *tempo* e *causalidade* somos capazes de resolver ‘todos os enigmas do mundo’, de encontrar a verdade ‘universalíssima’ – ou seja, não apenas particular, mas superlativamente universal, metafísica. Espaço e tempo são aquilo que Kant nomeia na *Estética transcendental*, seção que abre a *Crítica da razão pura* (1781), “formas a priori da intuição sensível” ou simplesmente “sensibilidade pura”<sup>83</sup>. Causalidade é um dos doze “conceitos puros do entendimento”<sup>84</sup> que compõe a *tábua das categorias* e, segundo Schopenhauer, é não só aquele a que Kant recorre mais frequentemente para exemplificar a função do entendimento, como é “sua única forma e função”<sup>85</sup>. Nesse sentido, Nietzsche encontra-se no interior de uma certa tradição e, mais do que isso, no uso de uma linguagem schopenhaueriana, dado que espaço, tempo e causalidade

---

<sup>80</sup> NT Autocrítica 1.

<sup>81</sup> MVR I Apêndice I-495.

<sup>82</sup> NT 18.

<sup>83</sup> CRP B-107, 108, 161.

<sup>84</sup> CRP B-106.

<sup>85</sup> MVR I Apêndice I-535.

são os elementos que compõem o que o filósofo de Danzig chama de *princípio de razão* ou de *representação intuitiva*. Além disso, a afirmação de que mediante a relação entre sensibilidade e entendimento – que nos dá a *intuição empírica* – permanecemos no âmbito do fenômeno, não atingindo a essência das coisas, mostra seu assentimento em relação à postura crítica.

Embora também reconheça o pioneirismo kantiano no estabelecimento dos limites do intelecto, é com o modo schopenhaueriano de lidar com o problema da metafísica que Nietzsche identifica-se ao manter no horizonte a possibilidade do ‘efetivo conhecimento’ da ‘essência’. Como observamos, já em suas anotações *Sobre Schopenhauer* (1868), Nietzsche afirmara que a tentativa de colocar algo – no caso, a vontade – “no lugar do X kantiano [...] só se produz com a ajuda de uma intuição poética” e que o próprio Schopenhauer teria questionado o X de uma equação, mas “resulta de seu cálculo que ele é = X”<sup>86</sup>. Nesse sentido, precisamos reconhecer que apesar de afirmar a possibilidade de ‘conhecimento’ da *coisa em si* em 1872, ele não o faz em uma postura ingênua, mas já no diagnóstico de que esse dizer algo sobre a essência significa criar, poetar – compreensão que reverbera a ideia de Lange da metafísica como *poema filosófico* (cf. LANGE, 1881, p.343). Tal postura positiva seria lícita uma vez que, mesmo que tenhamos descoberto (negativamente) os limites do que se pode conhecer, carregamos um “impulso mais forte do coração para as fontes vivas de edificação, de fortalecimento, de vida livre” (LANGE, 1881, p.347). A filosofia poderia, portanto, ajudar a satisfazer esse impulso humano de se deixar levar para além da experiência em direção ao todo.

É no interior dessa compreensão que Nietzsche está se movendo, de modo que não se trata, então, de conhecer, descobrir adequadamente – seja como for, via pensamento abstrato ou intuição – o *em si*, mas propor um fundamento que colabore na dação de sentido à totalidade da existência. Schopenhauer não reconhece sua hipótese como *intuição poética*, porém, é preciso conceder a ele que sua tentativa de resposta ao *enigma do mundo* deriva de sua identificação de algo semelhante àquele ímpeto à edificação apontado por Lange. A apresentação da vontade como o *em si* do mundo está vinculada à compreensão da existência

---

<sup>86</sup> NF 1868 57[55]. A contestação nietzschiana da resposta ao enigma fornecido por Schopenhauer baseia-se, ali, no problema da explicação do surgimento do intelecto. O ponto levantado por Nietzsche é: a narrativa de que a vontade se objetiva em diversos graus até dar origem ao intelecto esbarra na dificuldade de realização do trânsito de um mundo desmundificado – fora do tempo, do espaço e da causalidade – para o mundo determinado, passagem que o próprio Schopenhauer teria evitado. Nietzsche menciona o seguinte trecho do tomo II de *O mundo* para mostrar onde se encontra o problema: “Imaginemos que exista *um* só ser; nesse caso, não precisa de nenhuma conhecimento pois não existe nada que seja distinto dele e cuja existência portanto só possa assumir em si mesmo mediatamente, através do conhecimento, quer dizer, da imagem e do conceito. Ele própria seria já tudo em todos e não sobraria nada a conhecer, nada alheio que pudesse ser captado como objeto” (MVR II §22 I-310). A transição da unidade à pluralidade seria complicada porque “ou o intelecto repousa agora como um novo predicado eternamente unido à coisa em si; ou não pode existir nenhum intelecto porque o intelecto nunca pôde devir” (NF 1868 57[55]). Tendo falhado em explicar o surgimento do intelecto, a resposta schopenhaueriana para a incógnita torna-se insuficiente, mantém um X que sinaliza que ele não descobriu a *coisa em si*.

de uma *necessidade metafísica*, fruto da consciência da finitude, “que induz [o ser humano] a converter a *totalidade* do fenômeno em um problema”<sup>87</sup>. Além disso, podemos conceder também a Schopenhauer que ele apresenta uma metafísica envolta em quicás, suposições e analogias. Se afirma a vontade como “conhecimento imediato da essência íntima do mundo”<sup>88</sup>, o que o leva a tal generalização de algo encontrado como o incondicionado do ser humano é a preocupação ética de descrevê-lo como diferindo apenas em grau dos demais entes. Retornaremos a esse ponto em breve.

A estreita vinculação entre Nietzsche e Schopenhauer a respeito da *coisa em si* liga-se também ao fato de que o trecho de *O nascimento da tragédia* em que o filósofo de Röcken afirma a possibilidade do conhecimento da essência das coisas é uma paráfrase de uma passagem da “Crítica da filosofia kantiana”, apêndice a *O mundo como vontade e representação* cujo título revela o propósito: distinguir no interior do pensamento de Kant seus méritos e limites. Indo diretamente ao escrito schopenhaueriano, o excerto parafraseado<sup>89</sup> por Nietzsche está inserido no contexto em que Schopenhauer reafirma o ensinamento kantiano ao ressaltar que com o *princípio de razão* – a conformação do mundo no tempo, no espaço e em relações de causalidade – nós permanecemos no fenômeno, no âmbito da *representação*. Isto posto, ele concorda que essas formas nas quais aparecem as coisas não dizem respeito ao que elas são *em si*, mas ao que são *para mim*, à relação humana com as mesmas, sendo por conseguinte conformadas subjetivamente. O problema da *filosofia dogmática* ou, em termos nietzschianos, do *otimismo teórico* é acreditar que é possível pelo *pensamento abstrato* da nossa *experiência externa* alcançarmos a essência do existente. Esse é o “sono dogmático” de que fala Kant<sup>90</sup> e o “adormecer dos sonhadores” de Schopenhauer.

Logo após reconhecer-se herdeiro de Kant, Schopenhauer encaminha-se para a demarcação de seu modo particular de compreender o problema da *coisa em si* – aspecto importante para esta tese porque repercute na *metafísica da arte* nietzschiana. “[Kant] teria

<sup>87</sup> MVR II §17 I-176.

<sup>88</sup> MVR I §22 I-134. Sobre a diferença de grau entre o ser humano e dos demais entes, no tomo II de *O mundo*, Schopenhauer assevera: “não se pode admitir que o homem difira dos demais seres e coisas da natureza de maneira específica, *toto genere* e fundamentalmente, mas só no grau” (MVR II §17 I-193).

<sup>89</sup> Para efeito de comparação, lemos em Schopenhauer: “Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais os fenômenos estão conectados uns aos outros, e que eu compreendo [...] sob a expressão de princípio de razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada, *aeternae veritates*, o mundo mesmo existiria só em consequência e em conformidade com elas e, consequentemente, todo o enigma do mundo se deixaria resolver por meio de seu fio condutor. As hipóteses feitas para este fim, que Kant critica sob o nome de ideias da razão, serviam propriamente apenas para elevar o simples fenômeno, a obra de Maia, o mundo das sombras de Platão à condição de única e suprema realidade, colocá-las no lugar da mais íntima e verdadeira essência das coisas, tornando assim impossível o conhecimento verdadeiro desta, numa palavra, adormecer ainda mais profundamente os sonhadores” (MVR I Apêndice 498).

<sup>90</sup> Cf. PMF Introdução A-13, 14; §50 A-143.

circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele por movimento horizontal, no entanto por meio de movimento perpendicular talvez isso não seja impossível”<sup>91</sup>, ressalta Schopenhauer. A tese schopenhaueriana é a de que a crítica kantiana não apenas mostra os limites do possível ser conhecido com o auxílio de nossas formas *a priori* da *sensibilidade* e do *entendimento* – reunidas na ideia de *princípio de razão*<sup>92</sup> –, mas também que, em havendo algo no mundo que se nos dá sem mediação dessas faculdades, isso poderia significar a chance de se alcançar algo mais. Ele concorda que olhando para o mundo horizontalmente (para o que aparece diante de nós em sua superfície) mantemo-nos no fenômeno, porém insinua que se o visarmos de maneira perpendicular (em direção a seu interior) *talvez* nos encontremos *além* dos limites da *representação* e possamos dizer uma *coisa* que o mundo seja *em si*. Não se trata, então, de postular o outro do que aparece como fenômeno em um exterior, mas no avesso deste mundo mesmo, considerando-o sob outro aspecto.

Em suas palavras, “[p]ode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos”<sup>93</sup>. Cabe notar que além de assumir o corte crítico entre *fenômeno* e *coisa em si*, ele sustenta que uma de suas consequências seria a possibilidade da busca pelo *princípio e fim do mundo*, desde que *de dentro* – ou seja, olhando o fundo da abertura na qual *há* mundo. Schopenhauer aceita que as *formas da intuição intelectual* valem apenas para a apreensão do fenômeno, não podendo ser estendidas para além da possibilidade de experiência (ali o que nos resta é elucubrar, imaginar); no entanto, acredita haver algo mais *no mundo* que Kant não percebeu por estar debruçado sobre sua descoberta recente de que as regras do pensamento abstrato não se confundem com o *em si*. Aquilo que foi ignorado pela filosofia kantiana e poderia ajudar na decifração do que é a *coisa em si*, do *enigma do mundo* é nossa *experiência interna e imediata* no mundo. Ou seja, apesar de sua aparente filiação, o movimento perpendicular de Schopenhauer o coloca, no fundo, em um caminho oposto ao tomado por Kant, na medida em que para o filósofo de Königsberg as coisas em si “se mantêm para nós incognoscíveis”<sup>94</sup>, *fora de toda experiência possível*.

---

<sup>91</sup> MVR I Apêndice I-499.

<sup>92</sup> Na verdade, o único elemento do *entendimento* incluído por Schopenhauer na ideia de *princípio de razão* é a “causalidade”. Nesse ponto, ele se posiciona contra Kant, por este pensar o entendimento como uma faculdade entre a sensibilidade e a razão, mas fortemente associada à última por operar também com conceitos. Segundo a crítica schopenhaueriana, através das categorias do entendimento o filósofo de Königsberg obscurece o conhecimento intuitivo por fazer da intuição pura passividade – recepção de dados – sem reconhecer que é já na intuição, pré-reflexivamente, que aparece um mundo que depois é pensado abstratamente. Para evitar tal equívoco, Schopenhauer mostra que o entendimento – cuja função é apenas a aplicação da causalidade, encontrando um objeto como causa das nossas sensações e relacionando os objetos por causa e efeito – já é parte da intuição, que desse modo é sempre intelectual (cf. MVR I §4 I-15). Daremos continuidade a essa discussão a seguir.

<sup>93</sup> MVR I Apêndice I-499.

<sup>94</sup> CRP B-XX.

Uma repreensão schopenhaueriana feita de passagem na *Crítica da filosofia kantiana* chama a atenção por fornecer as bases dessa divergência: “Kant [...] não deduziu a coisa-em-si de modo correto”<sup>95</sup>. Ele não avança na objeção depois de anunciá-la, mas ela fica implícita na discussão da concepção kantiana da fonte da metafísica. Conforme encontrado nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783), em trecho que Schopenhauer cita: “seus princípios [da metafísica] nunca devem ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência [interna ou externa]”<sup>96</sup>. A questão colocada por Schopenhauer é: o apelo à etimologia não justifica admitir-se que a resposta para o enigma deva estar *fora do mundo, além de toda experiência*. No lugar de excluir tal fonte de conhecimento e fazer da metafísica impossível, colocando em seu lugar “a crítica da razão pura”<sup>97</sup>, ele reorienta a visão do problema: “a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento”<sup>98</sup>, alega. Isto é, na compreensão schopenhaueriana, a metafísica não significa buscar algo *exteriormente ao mundo*, mas sim ir em direção ao *fundamento da experiência*, mergulhar para o *princípio* da abertura humana no mundo.

Tomar a metafísica como a tematização do fundamento e não como sobrevoos da experiência é um aspecto crucial para que Schopenhauer recoloca o problema da *coisa em si* em contraste com a lida kantiana com o mesmo. Ele o faz a partir do questionamento da emergência do *em si*, se no conhecimento *intuitivo* ou *abstrato*, e do significado de seu cunho *incondicionado*<sup>99</sup>. “Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo”<sup>100</sup>, escreve o filósofo de Danzig. A demarcação dessa diferença entre ambas orientações é crucial para Schopenhauer. Segundo sua interpretação, a conhecida asseveração kantiana “[p]ensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”<sup>101</sup>, que indica a mútua necessidade do entendimento e da sensibilidade, estaria baseada em uma pobre distinção entre os conhecimentos abstrato e intuitivo e, pior, na afirmação da passividade da intuição e da atividade do entendimento<sup>102</sup>. Ele acredita que, pelo

<sup>95</sup> MVR I Apêndice 500.

<sup>96</sup> PMF §1 A 24-25. Schopenhauer faz referência a essa passagem em MVR Apêndice 506.

<sup>97</sup> MVR I Apêndice I-506.

<sup>98</sup> MVR I Apêndice I-507.

<sup>99</sup> Esse é um dos pontos fundamentais da posterior crítica nietzschiana à metafísica schopenhaueriana. Abordaremos esse tema no Capítulo 2, mas, como indicação preliminar: a discussão sobre a legitimidade de se pensar um *incondicionado* como *condicionante* – caso da *vontade* em Schopenhauer – pode ser vista pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche em aforismos do primeiro capítulo de *Humano* (cf. HH I 9, 10, 14, 15, 16).

<sup>100</sup> MVR I Apêndice I-537.

<sup>101</sup> CRP B-76/A-52.

<sup>102</sup> Cf. MVR I Apêndice I-511.

hibridismo do *entendimento* – meio do caminho entre sensibilidade e conceitos –, Kant atribui ao âmbito reflexivo aquilo que seria obra do intuitivo, transformando o fenômeno em uma espécie de pensamento do material dado à *intuição sensível*. Kant “deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, portanto inteiramente passiva e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um *objeto* seja apreendido”<sup>103</sup>, assevera.

A representação de um objeto, segundo Schopenhauer, em nada depende de pensamento, mas somente da *intuição* – aliás, exemplifica: os animais percebem um mundo e nós não dizemos por isso que eles são capazes de pensar. A indicação mais importante nesse sentido seria dada pela própria *lei da causalidade*, visto a percepção de um objeto como causa do representado não ser resultado de abstração, mas já da atividade intuitiva<sup>104</sup>. Desse modo, espaço, tempo e causalidade são os elementos que compõem a *intuição*, que, em pressupondo já *entendimento*, é não apenas sensível mas também *intelectual* – lugar onde nasce o *logos* (enquanto ‘sentido’) *do mundo estético*<sup>105</sup>. Exatamente a falta de uma nítida demarcação das fronteiras entre essas duas formas de conhecimento desdobra-se, no sistema kantiano, em uma concepção do entendimento como vinculado à intuição, mas ainda como um ‘pensar’, como atividade conceitual<sup>106</sup> que adere de fora à sensibilidade para fazer surgir uma representação no intelecto, isto é, a experiência. Essa é a função dos conceitos da *tábua das categorias* kantiana: eles são os perfis com que o entendimento realiza a síntese do diverso intuído e forma os objetos (cf. MORUJÃO, 2001, p.14). Schopenhauer observa que o processo de síntese ou unificação dos dados múltiplos das percepções em um objeto pressupõe em Kant um conceito particularmente interessante por indicar que além da representação haveria um “objeto da representação” que permitiria o aparecimento de algo. O próprio filósofo de Königsberg aponta:

[...] toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um *conceito* de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*<sup>107</sup>.

A posição schopenhaueriana, entretanto, é a de que, apesar de ser lícito pensarmos em

<sup>103</sup> MVR I Apêndice I-521.

<sup>104</sup> Ele diz precisamente: “a sequência dos acontecimentos e a simultaneidade dos estados são algo puramente intuitivo e não meramente pensado em abstrato” (MVR I Apêndice I-523). Sobre a *lei da causalidade* cf. MVR I Apêndice I-530.

<sup>105</sup> Tomamos emprestada a expressão utilizada pelo filósofo francês – vinculado à fenomenologia – Maurice Merleau-Ponty para tratar de nossa abertura não-reflexiva ao mundo por meio da *percepção* (cf. FP, p. 575). Em *Fenomenologia da Percepção* (1945), ele nota que a intencionalidade de ato ou tética – ou seja, nosso direcionamento reflexivo ao mundo – só é possível sobre a base de uma *intencionalidade operante*, isto é, que não tematiza o mundo, mas o organiza e nos apresenta, como ele diz em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (1947), um “*logos* em estado nascente” (PPF, p. 63).

<sup>106</sup> PMF §23 A-89.

<sup>107</sup> CRP B-126.



um *conceito de objeto em geral*, dizer que o mesmo *fundamenta* a experiência significa estabelecer a existência de um objeto *do* entendimento, não só distinto do que nos aparece na intuição como essencial para que ela se torne, efetivamente, experiência. A possibilidade do pensamento se referir a objetos não faz dos mesmos um acréscimo da atividade reflexiva, diz Schopenhauer, eles permanecem sempre *intuitivos*. Assim, ele recusa a ideia do conceito de objeto como condição *a priori*, como aquilo que daria consistência à representação intuitiva; pelo contrário, “nosso pensamento não serve para conferir realidade às intuições: esta elas já o têm, desde que são capazes dela (realidade empírica) por si mesmas”<sup>108</sup>. Seria um erro, portanto, admitir que a experiência depende do pensamento para que adquira sua aparência objetiva, uma vez que é na própria intuição que as coisas emergem como objetos dispostos no mundo e são concebidas como causa da representação. Caso houvesse uma sensação sem identificação de qualquer causa, ela ficaria restrita à subjetividade, não situando objeto algum no espaço. Se é pelo entendimento que o nexo causal é estabelecido, isso não quer dizer que um conceito de objeto seja aplicado ao dado sensível, mas somente que o entendimento refere a sensação a algo no mundo, de maneira que o *entendimento* é parte da *representação intuitiva*.

Essa divergência em relação ao *objeto* – ao dar-se do fenômeno para alguém – está na base da diferença de abordagem entre Kant e Schopenhauer em relação à *coisa em si*. Se Kant postula que a experiência é fundamentada por um *conceito de objeto em geral*, encaminhando-se à alegação de que o fenômeno ganha sua consistência do pensamento; Schopenhauer nota que a materialidade do mundo visível independe da atividade reflexiva, sendo o *objeto empírico* resultado da vinculação imediata da sensação a uma causa encontrada no exterior. Esses dois caminhos distintos refletem-se na compreensão do *incondicionado*, por um lado, como uma *exigência da razão* – “a fim de acabar com a série de condições”<sup>109</sup> – e, por outro, como *decorrente da intuição* mesma – que nos apresenta objetos que possuem realidade, significação e não nos parecem “fantasmas vazios”<sup>110</sup> ou mera projeção subjetiva, mas indicam algo que não é por nós condicionado. Em outras palavras, Kant concebe a coisa em si como resultado da atividade reflexiva que procura no fenômeno a causa última, incondicionada, já Schopenhauer a reconhece por nossa atitude pré-reflexiva no mundo dar-nos um *há* que não parece ser só

<sup>108</sup> MVR I Apêndice I-525.

<sup>109</sup> CRP B-XXI. A passagem na qual encontra-se o excerto citado é clara nesse ponto. Afirmar Kant: “Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições” (CRP B-XXI). Cabe notar que essa alegação kantiana é um objeto da crítica de Schopenhauer, por exemplo, quando afirma que a *razão*, no pensamento de Kant, possui o “**pretensão** princípio de procurar o incondicionado” (MVR I Apêndice I-510; negrito nosso). Ele desenvolve a crítica a esse aspecto também em MVR I Apêndice I-571 a I-576.

<sup>110</sup> MVR I §24 I-142.

*representação, objeto* relativo à intuição empírica, porém ter consistência *em si*.

Note-se que tanto um quanto outro relacionam o problema da *coisa em si* à *causalidade* a partir de dois pontos de vistas: o realista, que acredita no objeto absolutamente independente do sujeito e, logo, provido essencialmente das qualidades experimentadas; e o crítico, que reconhece que os objetos são condicionados pelas formas *a priori* do sujeito, sendo *fenômeno* ou *representação*. Contudo, o modo de aplicação da lei causal distancia-os substantivamente. Na concepção kantiana a síntese das qualidades dadas à intuição depende do conceito de objeto projetado sobre a matéria amorfa da sensibilidade, de maneira que, mesmo em sua compreensão da postura realista, a coisa em si aflora do pensamento. A tese schopenhaueriana, por outro lado, é de que a reunião do diverso se dá já na intuição<sup>111</sup>, pré-reflexivamente, assim, a crença do realismo ingênuo de que lidamos com coisas em si resulta da não tematização do caráter subjetivo do nexos causal, pressuposto na vinculação da sensação ao objeto. Em última análise, os diferentes modos de derivação da coisa em si da causalidade estão ligados ao método adotado por cada um deles e implicam na controvérsia sobre as fontes metafísica.

Schopenhauer objeta Kant por aplicar contraditoriamente a causalidade, válida apenas para o âmbito fenomênico, na dedução da existência de algo que se encontra além da experiência possível, que teria levado o filósofo de Königsberg a concluir que o mundo visível “deve ter um fundamento, uma causa inteligível”<sup>112</sup>. Esse não é o caminho schopenhaueriano. O problema da *coisa em si* apareceria não de uma tentativa de salto da razão por sobre os limites do fenômeno – pondo em uso a causalidade –, mas de nossa *representação intuitiva*. O mundo é visto por nós, de partida, como efetivo [*wirklich*] e não como “aparência” [*Schein*], “sonho inessencial” ou “fantasma vaporoso”<sup>113</sup>. Schopenhauer está de acordo com o procedimento crítico de distinguir *fenômeno* e *coisa em si*, contudo busca indicar que isso que nos é *dado* na intuição como ‘objeto real’ tem *ser* em seu *fazer-efeito*, possuindo *efetividade* [*Wirklichkeit*]:

Ora, se os objetos que aparecem nessas formas não devem ser fantasmas vazios, mas possuir uma significação, então tem de indicar e ser expressão de algo que não é mais, como eles mesmos, objeto, representação, isto é, meramente relativo e para um sujeito, mas algo que existe, sem dependência de uma condição essencial e de suas formas a ela contrapostas, ou seja, algo que não é mais *representação* e sim uma *coisa-em-si*<sup>114</sup>.

Não se trata, obviamente, de identificar fenômeno e coisa em si como faz o realismo vulgar, porém de assumir que a consistência da representação é sinal de que há algo que não é

<sup>111</sup> Cf. MVR I Apêndice I-531. Para uma discussão mais apurada sobre tal tópico cf. CACCIOLA, 1983, p.94.

<sup>112</sup> MVR I Apêndice I-596.

<sup>113</sup> MVR I §4 I-13; §5 I-17; §17 I-118; §19 I-125; Apêndice I-561.

<sup>114</sup> MVR I §24 I-143.

simples projeção subjetiva, de que o mundo não é inteiramente constituído pelo sujeito. Essa compreensão fornece a possibilidade para a passagem schopenhaueriana do âmbito da representação para o da coisa em si, não com a assistência da lei causal, mas direcionando-se à origem da efetividade do mundo. Dizemos isso no seguinte sentido: ao reconhecer que o fazer-efeito pressupõe sempre relação entre objetos, entre coisas no tempo e no espaço sob a lei da causalidade, ele abre caminho para a reflexão sobre a conjuntura do encontro com objetos. O sujeito que, de um lado, é *condição de experiência* ou “sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação”<sup>115</sup> (dado que em sua intuição intelectual a *materialidade objetiva* aparece), de outro, é também indivíduo que “se enraíza neste mundo”<sup>116</sup> e o vivencia não somente como sujeito, mas também – corporalmente – como objeto entre outros. O corpo é um tipo específico de objeto, porque participa do fazer-efeito das coisas, afetando e sendo afetado, e mostra-se como *representação* para um sujeito (situado em determinado tempo e espaço, regido pela causalidade e disponível à análise), mas ainda como *objeto imediato* que nós mesmos *somos*, algo que se nos dá sem mediação, *em si*<sup>117</sup>.

A intuição do *haver algo* diante de mim tem como premissa o objeto que me inicia à experiência do mundo exterior, meu corpo, desde o qual estou enraizado no mundo não apenas como quem intui e pensa, mas como *parte deste mesmo mundo*. A tese de Schopenhauer é a de que o corpo, enquanto objeto imediato, é o ponto de junção entre experiência interna e externa que possibilita o fenômeno, e por sua imediatidade conhecemos algo *no mundo* que não é condicionado pelo princípio de razão – e, no limite, o condiciona. A vivência do nosso corpo ocorre por movimentos e ações, cuja significação não nos é totalmente estranha na medida em que, diferentemente dos demais objetos, não é algo que experimentamos *de fora*. A *experiência interna* nos dá um corpo que sofre ação exterior, se move em direção às coisas e age no mundo, sendo além de uma representação também *vontade*<sup>118</sup>, e, como algo vivo, *vontade de vida*, espécie ímpeto cego à preservação e reprodução da vida. Logo, pelo fio condutor do corpo, Schopenhauer descobre um objeto no mundo que é *não só representação* – pois além de tempo, espaço e lei da causalidade –, mas também *vontade*.

---

<sup>115</sup> MVR I §18 I-110.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Cf. MVR I §19 I-124.

<sup>118</sup> A identificação do corpo próprio com a vontade aparece em diversas passagens de *O mundo como vontade e representação*, em uma significativa, Schopenhauer afirma: “Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra *vontade*. [...] O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; [...] mas são uma única e mesma coisa” (MVR I §18 I-120). Cf., também, MVR I § 5 I-22. Sobre a *vontade de vida* cf. JANAWAY, 2002, p.35

Se “os corpos animais são os *objetos imediatos* do sujeito” e “a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles”<sup>119</sup>, então esse mundo composto por objetos – que mais do que ‘mera aparência’, *tem ser* – é intuído por intermédio de um objeto, que experimentamos imediatamente como *vontade*. Dando um passo adiante (ou um salto além), Schopenhauer pondera que, visto esse corpo diante do qual aparece o mundo como representação ser *em si* vontade, seria legítimo dizer que a essência da totalidade dos fenômenos é, por “analogia”<sup>120</sup>, *vontade*. Tal postura de atribuir uma comunhão de essência entre corpo e mundo deriva da preocupação com o *egoísmo teórico* – expressão com que se refere ao idealismo de Fichte e Hegel principalmente –, que retira a consistência do mundo ao considerar “todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas”<sup>121</sup>. Logo, Schopenhauer não diz algo sobre o *em si* do mundo incautamente, mas toma emprestado o nome daquilo que uma visão antropomórfica mostra como elemento mais básico e, de acordo com ele, “nítido” de nossa existência, “a *vontade humana*”<sup>122</sup>, no que resguarda a consistência do mundo vivido e ressalta nosso arraigamento no estofo comum do mundo.

Antes regressar à *metafísica de artista* de Nietzsche, gostaríamos de realçar dois aspectos desse percurso que fizemos pela *metafísica da vontade*. Primeiramente, Schopenhauer reconhece que lhe é permitido fazer apenas uma *analogia*, uma tentativa de expressar a essência íntima de objetos vistos de fora a partir da aproximação com o objeto que *somos*, que experimentamos de dentro. Ele assume, então, que o encontrado de maneira imediata em tal objeto, nosso corpo, pode (e deve) ser estendido à totalidade do mundo, como algo que é não apenas *representação*, aparência vaporosa, mas *em si*. Em segundo lugar, a *vontade* é compreendida como *essência* que se expressa nos fenômenos em diferentes *graus de objetivação*<sup>123</sup>, sendo fenômeno e coisa em si aspectos distintos do mesmo mundo. Já que o mundo é em si vontade *indivisa*, a metafísica schopenhaueriana é regida por um *princípio unitário e imanente*. A imanência emerge da tentativa de explicar o mundo com a premissa de

<sup>119</sup> MVR I §4 I-13.

<sup>120</sup> Schopenhauer afirma explicitamente: “[...] o duplo conhecimento, dado de dois modos heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo o fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós *vontade*” (MVR I §19 I-125). Acerca da ideia de *analogia*, é interessante a reflexão schopenhaueriana na *Crítica da filosofia kantiana* sobre a atribuição de uma *teleologia* aos objetos, sobretudo porque ele ressalta que, na medida em que não conhecemos o interior das coisas, o máximo que se pode fazer é atribuir uma essência por analogia cf. MVR I Apêndice I-631.

<sup>121</sup> Cf. MVR I §19 I-124.

<sup>122</sup> Cf. MVR I §22 I-132.

<sup>123</sup> MVR I §21 I-132; cf. MVR I §25 I-154; §26 I-164. Acerca do caráter indiviso da vontade cf. MVR I §27 I-171, I-174.

que a *coisa em si* dá-se, objetiva-se *no fenômeno*. “[A] metafísica vai além do fenômeno, isto é, da natureza, até aquilo que se esconde atrás dela (*to metá to physikón*), mas considerando-o sempre como o que nela se manifesta, e não com independência de todo fenômeno: por isso segue sendo imanente”<sup>124</sup>, destaca. Já o pressuposto da unidade está ligado à compreensão de que o *em si* é *toto genere* diferente da representação, não é conformado pelas formas da sensibilidade, não é coisa individuada, mas *inteira, una*. Por fim, a conversão do todo em problema e a ideia do fundamento como unidade advém da concepção da filosofia como “o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno”<sup>125</sup>.

Essa passagem por alguns aspectos da metafísica schopenhaueriana, não constitui um desvio, mas uma abertura para certos horizontes do próprio pensamento nietzschiano. Atendemos, por ora, a *O nascimento da tragédia*, tanto a orientação imanente da filosofia de Schopenhauer quanto certos elementos específicos de sua *metafísica da vontade* fazem parte dos pressupostos da *metafísica de artista* nietzschiana – e, segundo nossa hipótese, fornecem as bases sobre as quais Nietzsche pode pensar sua filosofia e interpretar a schopenhaueriana como uma *tematização da physis*. Um desses pressupostos mais gerais e importantes diz respeito à postulação de algo sobre a *coisa em si*, assumindo-a *não* como aquilo que está além de toda experiência, mas como o *fundamento incondicionado do mundo*. Prosseguindo na via tomada por Schopenhauer, a obra de estreia nietzschiana é marcada pela adoção de uma espécie de metafísica imanente de princípio unitário – que possui proximidades com a *vontade*.

### 2.3 As nuances da *metafísica de artista* de Nietzsche em relação a Schopenhauer

A abertura de *O nascimento da tragédia* dá sinais da interlocução com o pensamento de Schopenhauer já na apresentação da tese a ser desenvolvida ao longo do livro. Escreve Nietzsche: “Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da intuição [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionísio*”<sup>126</sup>. Logo em sua primeira sentença, antes mesmos de apresentar sua tese sobre como se dá o processo

<sup>124</sup> MVR II §17 I-204

<sup>125</sup> MVR I §15 I-99. Tal compreensão da filosofia é assumida por Schopenhauer como uma dívida para com Platão.

<sup>126</sup> NT 1, tradução alterada. É importante ressaltar que na edição por nós utilizada, Jacó Guinsburg verteu o termo *Anschauung* pelo neologismo ‘introvisão’ para, como ressalta na nota de tradução 15, manter a referência visual existente no vocábulo alemão (uma vez que está ligado ao verbo *anschauen*, que significa “olhar para”) – apesar de em outras ocasiões optar por “concepção” (NT 8) “ponto de vista” (NT 10), “visão” (NT 11). Nós, entretanto, vertemos pelo termo mais corrente “intuição” com o propósito de evidenciar a relação com Schopenhauer. Além disso, desse modo, evita-se o risco de compreender *Anschauung* como uma iluminação interior, uma visão para dentro.



histórico no campo da arte e a diferença entre expressões artísticas, ele afirma que sua contribuição seria mais bem aproveitada não se entendida como produto de pensamento abstrato, mas como *certeza imediata* extraída de uma *intuição* [*Anschauung*]. Deixando de lado o suposto ‘ganho’ à estética oferecido por seu argumento, é interessante notar que essa polêmica asserção inicial não é aprofundada ao longo do livro – sendo tomada como se fosse autoevidente<sup>127</sup>. Nietzsche apenas indica, num plano geral, o privilégio da intuição sobre o conhecimento abstrato e a sugestão de que sua tese não fora adquirida exclusivamente por pensamento lógico, mas sim brotara de (e refere-se a) nosso enraizamento pré-reflexivo no mundo.

A concepção de uma primazia da intuição sobre o conhecimento abstrato é um ponto central do pensamento de Schopenhauer (lembramos a contenda com Kant), ligado à percepção de que os conceitos são generalizações que não possuem a riqueza das representações intuitivas e de que “o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo”<sup>128</sup>. Assim, a valorização schopenhaueriana da representação intuitiva passa pela orientação imanente de sua filosofia e pelo reconhecimento de que a intuição está radicalmente vinculada ao mundo visível e é condição de possibilidade para o pensamento – que dela parte e a ela precisa retornar como instância de verificação. Esse parece ser o não-dito colocado como premissa na posição nietzschiana, e é sobre tal premissa que o filósofo alega que a força de sua tese está em poder ser confirmada pela intuição e não somente por intermédio da inteligência lógica. Como dissemos, Nietzsche não se detém em uma problematização da intuição, mas parece lícito supor

<sup>127</sup> Afirmamos que essa passagem é “polêmica” não unicamente pela posição assumida por Nietzsche, mas por sua repercussão na recepção mais imediata da obra. Na conhecida resenha escrita pelo então jovem filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, intitulada *Filologia do Futuro, réplica a O Nascimento da Tragédia de Fr. Nietzsche*, uma passagem é significativa por mostrar como o privilégio ao intuitivo foi um fator importante da crítica da obra nos meios filológicos: “O senhor Nietzsche não se apresenta como pesquisador científico: sua sabedoria, conseguida pela via da intuição, é exposta ora no sentido de um pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com os dos jornalistas, ‘escravos da folha do dia’ (§20)” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, 1872 *apud* MACHADO, 2005, p. 56). Algo já bem observado por Roberto Machado (2005, p. 23ss), mas que gostaríamos de aproveitar o ensejo para ressaltar é que, em grande medida, o objeto principal da crítica é alegar uma suposta falta de rigor filológico da obra, que interpretaria a antiguidade a partir e em função da filosofia de Schopenhauer e da música de Wagner. Sobre essas disputas em torno das teses do primeiro livro de Nietzsche cf. MACHADO, 2005, especialmente, p. 18-34; bem como CHAVES, 2006; também JANZ, 2016a, p. 370-380.

<sup>128</sup> MVR I §14 I-78. Schopenhauer completa o argumento afirmando que “[t]oda evidência última, isto é, originária, é intuitiva, o que a palavra já indica”. Nesse sentido, ele relaciona *Evidenz* – derivado do latim *evidentia* – e *anschaulische*, aproveitando-se do fato de que ambos os termos têm na raiz o verbo “ver” (o latim *videre* e o alemão *schauen*) e prefixos que indicam um tipo de clareza do olhar (o *ex-* latim que indica um movimento para fora ou para cima – o que junto ao *videre* dá o sentido de algo que se expõe à visão – e o *an* alemão que também pode indicar um direcionamento para cima, mas ainda um aproximar-se ou juntar-se – ligado ao *schauen*, aponta para aquilo que se mostra já no olhar). Em uma crítica à falta de diferenciação precisa em Kant entre conhecimento intuitivo, Schopenhauer afirma: “Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento” (MVR I Apêndice I-511). Sobre a primazia da intuição sobre a abstração em Schopenhauer cf. CACCIOLA, 2004, p.175; JANAWAY, 2002, p.22; ZÖLLER, 2006, p.23



que ele está buscando demarcar que sua hipótese é resultante não somente dos estudos sobre a cultura antiga, mas também está ligada a certas *experiências do mundo*.

Nesse sentido, parece-nos plausível dizer que Nietzsche compreende sua tese como reflexão sobre o enraizamento pré-reflexivo humano no mundo. Dito de outro modo, pode haver na passagem uma autointerpretação nietzschiana implícita de sua tese como expressão de um conhecimento que (recorrendo às fórmulas schopenhauerianas sobre a *intuição estética*) “considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo”, posto que é *criação* ocorrida em um “perder-se na intuição” que faz daquele que cria “*puro sujeito que conhece*, claro olho cósmico”<sup>129</sup>. Aliás, uma versão dessa interpretação está já na base da objeção à obra realizada pelo então jovem filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf em sua resenha *Filologia do Futuro, réplica a O Nascimento da Tragédia de Fr. Nietzsche* (1872), que relaciona a via da intuição a uma orientação religiosa, a um conhecimento adquirido por graça (cf. MACHADO, 2005, p.56). No entanto, com a instauração de uma tensão entre o intuitivo e o lógico-abstrato, Nietzsche encontra-se próximo da reflexão de Schopenhauer sobre a extensão e a importância da *intuição* para o conhecimento<sup>130</sup>. Dialogando com a postura schopenhaueriana, ele busca também associar sua concepção à experiência intuitiva do mundo.

A primeira imagem utilizada para exemplificar o tipo de duplicidade existente entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* é a da “dualidade entre os sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”<sup>131</sup>. O recurso à comparação entre o par por ele proposto para lidar com o *desenvolvimento* [*Fortentwicklung*] da arte e o dos sexos que leva à procriação é notável porque constrói um paralelo entre o vir-a-ser de nossas expressões artístico-culturais e o processo de criação na *natureza* – a partir de um elemento básico de nosso próprio *dever* enquanto espécie<sup>132</sup>. Se, por um lado, é difícil concluir disso que Nietzsche reconduz o espiritual ao corpóreo, uma vez que não se trata de estabelecer vínculo mas de oferecer um modelo que ajuda na visualização do argumento; por outro, a analogia deixa em aberto a possibilidade de remissão da relação entre o apolíneo e o dionisíaco para este mesmo mundo no qual a procriação dá-se também na presença de uma dualidade. Por conseguinte, o

<sup>129</sup> Respectivamente, MVR I §36 I-217, I-219.

<sup>130</sup> Esse aspecto foi ressaltado na literatura secundária, por exemplo, em REIBNITZ, 1992, p. 57s.

<sup>131</sup> NT 1.

<sup>132</sup> Cabe fazer três observações aqui. Em primeiro lugar, como teremos a oportunidade de mostrar nos próximos capítulos, quando Nietzsche fala de *desenvolvimento* não há pressuposição de um *télos*, de um estado final de repouso que faz cessar o vir-a-ser; aliás, sua própria exposição sobre o desenrolar da história arte indica isso, visto que se trata de um processo com fluxos e refluxos, ascensão e decadência, sem uma direção dada e resolução definitiva. A segunda observação diz respeito à nossa aproximação entre o “desenvolvimento da arte” e o desenvolvimento [*Entwicklung*] das formas de vida na natureza, o que gostaríamos de indicar é que Nietzsche vê nossas expressões culturais em um mesmo plano da vida – isto é, sem supor qualquer além para a sua dinâmica de existência. Por fim, já se ressaltou que a ‘duplicidade’ é uma certeza *a priori* na filosofia natural romântica de Schelling (cf. REIBNITZ 1992, p. 59s), isto é, uma propriedade intuída nos fenômenos naturais.

recurso a tal comparação é parte de sua asserção de que sua tese está vinculada à intuição, uma vez que o caráter criador da duplicidade dos sexos não é produto do pensamento abstrato, mas elemento inconsciente constituinte da vida animal. Em uma anotação do final de 1871 e início de 1872, o filósofo aproxima sexualidade e criação artística ao aventar: “A *força formativa inconsciente* mostra-se na *geração*: já aqui o impulso artístico ativo”<sup>133</sup>. Contudo, nenhum direcionamento concreto é dado ao paralelo no texto publicado. Na oração seguinte, ele passa a uma nova abordagem na sustentação de sua tese: “Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua intuição artística [*Kunstanschauung*], não [...] por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses”<sup>134</sup>.

Essa sequência inicial do argumento é interessante: ele começa opondo intelecção lógica e intuição, tomando partido desta última; apresenta uma dualidade que colaboraria para a compreensão da arte; compara tal dualidade com a dos sexos, necessária à procriação; e afirma a proveniência dessa dualidade por ele apresentada da cultura grega, que tinha Apolo e Dioniso como ‘deuses da arte’. Nesse sentido, Nietzsche aponta para a legitimidade de sua intuição em duas vias, apelando, primeiro, ao processo básico pelo qual se dá o desenvolvimento na natureza e, depois, ao *simbolismo* oferecido pelos mitos gregos – o que antecipa a dimensão mundana de seu pensamento, pois tal metafísica constrói-se sobre a base da dinâmica natural e da cultura. Sua tese atribui ao âmbito espiritual aquilo que podemos encontrar como elemento fundamental do vir-a-ser dos entes que manifestam vida, reconduzindo, então, o misterioso problema do *desenvolvimento da arte* a uma dinâmica que acompanhamos no sensível. Além disso, ela seria confirmada pela *intuição artística* grega, que, na figuração daqueles deuses, traz à luz ensinamentos valiosos sobre a vida humana em geral e sobre a criação artística em particular. Logo, o processo natural intuído torna-se ponto de partida para a reflexão acerca das produções espirituais (cf. REIBNITZ, 1992, p. 58), o que teria sido antevisto naqueles símbolos gregos.

Se o dar-se da vida está radicalmente ligado a uma duplicidade, ele observa que há também uma paridade importante no interior da cultura grega entre Apolo e Dioniso. A simbologia ligada a Apolo é expressa pela claridade do “Brilhante” [*Scheinende*], “pela exigência ética de medida, exigência que corre paralela à exigência estética da beleza”<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> NF 1871 16[13].

<sup>134</sup> NT 1, tradução modificada. Com tal afirmação, Nietzsche inicia a apresentação da dualidade entre Apolo e Dioniso. Apesar de popularizada por Nietzsche, há uma longa tradição (de que participam Herder, Goethe, Hölderlin e Friedrich Schlegel) que aponta para a importância da contradição entre tais deuses na cultura helênica (cf. REIBNITZ, 1992, p. 62).

<sup>135</sup> VDM 1 e 2, respectivamente.

Dioniso, por outro lado, é o deus despedaçado e renascido, ligado ao mundo inferior<sup>136</sup>, mas também ao êxtase, à embriaguez produzida pelo “instinto primaveral e [pela] bebida narcótica”, cuja máxima expressão dá-se nas “festas de redenção do mundo” e na “idealização da orgia”<sup>137</sup>. A atenção à simbologia de tais deuses é interessante porque o símbolo é “signo da verdade”<sup>138</sup>, como Nietzsche afirma na conferência *A visão dionisiaca do mundo* (1870), sinalizando certa visão da existência ou determinada *intuição do mundo* [*Weltanschauung*]. Essas duas figuras exemplares revelam, enquanto símbolos, as tensões entre a necessidade da aparência – sobretudo, da bela aparência – e a sabedoria de que a mesma se dá somente no transitório, entre a medida e a desmesura, entre a individuação e a supressão da existência individual incessante no mundo. Com seus deuses os gregos celebram, a um só tempo, a identidade (a necessidade da forma, dos limites) e a contradição (a contínua transformação, o nascer e perecer, brotar e recolher-se no seio informe da terra<sup>139</sup>).

A figura desses deuses é também significativa pelo fato de que a eles estão ligadas festividades em que a cultura grega se expressa, sendo as mais notáveis: os Jogos Píticos dedicados a Apolo, em que aconteciam concursos atléticos e poéticos – isto é, de poesia, música e dança; e as Dionisiacas Rurais, Lenéias, Dionisiacas Urbanas e Antestérias, celebrações populares ligadas ao tema da fertilidade em que ocorriam cortejos com cantos e danças e apresentações teatrais – de coros ditirâmicos, tragédias e dramas satíricos (cf. BRANDÃO, 1987, p.130-137). Outro aspecto determinante para Nietzsche é que Apolo passou à tradição como deus da poesia e Dioniso como deus do teatro (algo que ele explicita apenas em suas anotações), o que o inspira a sugerir uma fonte dupla de origem para a arte. De acordo com sua interpretação, as expressões artísticas seriam fruto da contraposição entre “a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não figurada da música, a de Dioniso”, que caminhariam lado a lado e muitas vezes em discórdia aberta, porém teriam aparecido emparelhadas na tragédia devido a um “miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica”<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Em um de seus fragmentos, Heráclito associa Hades e Dioniso: “Pois se não fosse em honra de Dioniso que eles realizavam a procissão e cantavam o hino às partes pudendas, essa prática seria o acto mais vergonhoso; mas o Hades e Dioniso, por quem eles deliram e celebram as Leneias, são o mesmo” (*Heráclito*, Fr. 15, DK). Para uma breve discussão sobre o fragmento cf. KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 217. Além disso, corroborando essa associação de Dioniso com o mundo inferior, note-se que Heráclito chamaria os seguidores de Dioniso de ‘notívagos’ cf. BRANDÃO, 1987, p. 115.

<sup>137</sup> VDM 1.

<sup>138</sup> VDM 3.

<sup>139</sup> O caráter ctônico e terreal de Dioniso é simbolizado pelos próprios mitos de seu nascimento. O Dioniso menino – despedaçado e cozido em um caldeirão pelos Titãs a mando de Hera, esposa de Zeus – é filho de Perséfone, deusa ligada ao ciclo das estações – explicado pelo mito de seu rapto por Hades e retorno periódico ao Olimpo. E Zagreu, o Dioniso renascido, é filho de Sêmele, cujo nome está etimologicamente ligado a “terra” (BRANDÃO, 1987, p. 120-121).

<sup>140</sup> NT 1. É interessante notar que Nietzsche usa aspas no termo *vontade* nessa passagem. É possível que essa opção esteja ligada ao fato de que ele está tratando de uma das objetivações da vontade no mundo fenomênico, no caso, por meio da *vontade*

Esse é o coração da tese de *O nascimento da tragédia*. Não se olhará, no entanto, os impulsos apolíneo e dionisiaco no que dizem respeito à ciência da estética, mas no interesse pelas distinções que a eles subjazem e desenharam os contornos de uma metafísica – a saber, *figura e não-figura*, medida e desmedida, individuação e unidade, *aparência e coisa em si*. A metafísica de artista baseia-se na oposição entre aqueles impulsos, que indicam dois tipos de abertura no mundo, duas *intuições artísticas*, sendo o apolíneo e o dionisiaco relacionados, respectivamente, às “manifestações fisiológicas”<sup>141</sup> do *sonho* e da *embriaguez*. Esse paralelo permite a Nietzsche apresentar duas maneiras distintas de estarmos no mundo enquanto contempladores ativos, doadores de forma e sentido a seu aparecimento.

A despeito do não uso de Nietzsche do termo, trata-se da demarcação de dois modos de *intuição estética* do mundo. O primeiro é na visão do *mundo do sonho*, quando nos encontramos de tal modo envolvidos pela *aparência* [*Schein*] que não contestamos a “efetividade onírica”, mas apenas a vemos como bela “independ[ente] de qualquer conexão com a atitude intelectual”<sup>142</sup>. Nietzsche relaciona tal modo de intuição à ideia schopenhaueriana de *representação*, mas sem promover uma identificação, na medida em que se trata de uma forma específica de ver o mundo representado – sem nutrir interesse teórico ou prático por objetos em específico, apenas olhando as imagens em sua significatividade. O segundo modo de intuição estética é o do encontro com o *mundo da embriaguez*, este marcado pelo acontecimento de uma exceção no *princípio de razão* – ocasião em que sentimos que as causas de certos eventos nos escapam, que eles se nos dão às vezes como sem motivo e fundamento –, o que é fonte de “terror” e também de um “delicioso êxtase, que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza”<sup>143</sup>. Nessa visão, não são as imagens que são significativas, mas a experiência da ausência de forma e limite, que leva ao sentimento da falta de fundamento a nos mostrar que as razões particulares para as coisas apenas escondem um singular dar-se sem lógica, um fluir e refluir cujo sentido nos foge. Aqui, reencontramos aquele *impulso obscuro* mencionado por Nietzsche nas anotações *Sobre Schopenhauer*, que o filósofo de Danzig teria reconhecido como *vontade*.

O tema tocado nessa oposição é, se observarmos, francamente schopenhaueriano: ao mundo visto ainda no interior do princípio de razão como *bela aparência*, Nietzsche contrasta uma visão extática do mesmo, em que há um apagamento momentâneo do *principium*

---

*helênica*. Se essa interpretação for lícita, o uso das aspas no caso serve como indicação que não se trata aí de usar o termo com o peso existente na metafísica schopenhaueriana. O uso das aspas demarca também sua apropriação de um conceito alheio.

<sup>141</sup> NT 1.

<sup>142</sup> NT 2.

<sup>143</sup> NT 1.

*individuationis* e a ascensão de um *sentimento místico de unidade* com a *natureza*<sup>144</sup>. Sem desprezar as muitas especificidades do argumento nietzschiano, o modelo por ele adotado para apresentar suas próprias preocupações é a metafísica de Schopenhauer. E, nesse passo especificamente, se o *mundo do sonho apolíneo* não se confunde absolutamente com a ideia de *representação*, ele remete ao perder-se na intuição que Schopenhauer atribui ao gênio. De modo semelhante, se Nietzsche prefere *uno-primordial* à *vontade* como termo para seu princípio e se adota uma experiência estética como caminho a ele – a do *sublime* schopenhaueriano<sup>145</sup>, que fica mais ou menos implícito –, a premissa para a sustentação do mesmo é, como ensinara o filósofo de Danzig, que ele não seja extraído do princípio de razão, pois isso significaria manter-se dogmaticamente na visão do mundo como *fenômeno* e não *coisa em si*.

Do interior dessa interlocução, Nietzsche ressalta que, sob o *êxtase dionisíaco*, “cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial”<sup>146</sup>. Véu de Maia é uma expressão frequente em Schopenhauer para tratar do mundo como representação que faz referência à deusa hindu Maya, responsável pela tecedura da ilusão que nos envolve e pelo ocultamento do aspecto ilusório do mundo material. Isso é interessante porque se é verdade que *maya* significa ‘criar ilusões’ (sua raiz *ma* diz ‘formar, medir’) e vincula-se à força criativa do deus Brahma (sendo *brahman*, o poder vital do universo que o anima secretamente), é em seu ultrapassamento, então *através* dela, que se revela a verdade<sup>147</sup>. Na linguagem nietzschiana de *O nascimento da tragédia*, o *êxtase dionisíaco* fornece a possibilidade de tal ultrapassamento da *aparência*, sendo um evento, contudo, que se dá no interior dela. A própria etimologia ajuda-nos a entender esse acontecimento: *ek-stasis* diz respeito à ação [-sis] de estar [sta-] fora [ek-], no sentido de uma perda da individualidade, que justamente como desprendimento da aparência a pressupõe. Essa experiência é pensada por Nietzsche como aquilo que leva ao sentimento de que tudo é um, traduzido por ele pela ideia

<sup>144</sup> NT 2.

<sup>145</sup> Embora Nietzsche faça referência a um trecho do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, ao mencionar a reflexão schopenhaueriana sobre o *terror* provocado pelo encontro com o limite do princípio de razão e, assim, com a *falta de fundamento* essencial (cf. MVR I §63 I-417, 418), a inclusão da ideia de um “delicioso êxtase” que nos abre para a unidade de todas as coisas vincula essa passagem à tematização do *sublime* – ao afirmá-lo como um ver de “bom grado” e com calma contemplação os objetos aterradores, incomensuráveis que nos reduzem a nada (cf. MVR I §39 I-238, 243, 244).

<sup>146</sup> NT 1.

<sup>147</sup> Para algumas reflexões mais apuradas sobre a ideia de *maya* e sua relação com *brahman* cf. CAMPBELL, 1994, destacadamente, p. 20-21, p. 167, p. 265; bem como AUDI, 1999, especialmente, p. 99, p. 544; por fim, ZIMMER, 1953, p. 349, p. 390-394. Este último, aliás, fornece uma boa síntese da importância e ambiguidade de *maya*: “O domínio tangível de maya, que é o véu que obstrui a verdade, é ao mesmo tempo a auto-revelação da Verdade. Tudo é uma máscara, um gesto da auto-revelação” (ZIMMER, 1952, p. 349). Cabe observar que, negativamente, essa verdade é a descoberta do caráter criativo da perspectiva humana – o que se desdobra na concepção do mundo visível enquanto algo ilusório e na afirmação de um “Ser supramundano criador de mundo” (ZIMMER, 1952, p. 390).

de *uno-primordial* – e, no caso de Schopenhauer, por *vontade*.

Para além de se poder notar a influência schopenhaueriana e ser lícita a aproximação com as ideias de *representação* e *vontade*, o interessante é que o apolíneo e o dionisíaco mesmos não dizem respeito diretamente a duas faces do mundo, mas são *impulsos* enraizados em um mesmo solo, de modo que não há qualquer diferença de nível ontológico entre ambos. Nietzsche, aliás, afirma que os mesmos são “poderes artísticos que [...] irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos [*Kunsttriebe*] desta se satisfazem imediatamente e por via direta”<sup>148</sup>. Tais poderes artísticos situam-se, por conseguinte, em um mesmo plano, emergindo ambos da natureza, da qual o próprio homem brota para satisfazer os impulsos artísticos dela. O *uno-primordial* remete à essência misteriosa da totalidade do que aparece, a *natureza* é o estofa em que tal essência se realiza, portanto, não há entre natureza e homem nenhum tipo de abismo, mas um *continuum*, o que a postulação daqueles impulsos justamente afirma. Assim como a *vontade*, segundo Schopenhauer, objetiva-se no homem e nos demais entes em diferentes graus, o *uno-primordial* é o “coração da natureza”<sup>149</sup> que se manifesta em todos os entes que nela crescem e perecem.

Os impulsos apolíneo e dionisíaco estão intimamente vinculados ao *fenômeno*, como manifestações específicas da *coisa em si* e como modos de intuir o mundo. Ou seja, além de participarem do mundo fenomênico como ramos do *uno-primordial*, tais impulsos o fazem como formas distintas de intuição: o apolíneo, na medida em que é um perder-se na aparência enquanto tal – sem problematizar os fundamentos dela, apenas contemplando suas formas –; e o dionisíaco, porque mesmo a “autoalienação mística” provocada pela embriaguez depende do “influxo apolíneo”, dentro do qual “se lhe revela o seu próprio estado, isto é, a sua unidade com o fundo mais íntimo [*dem innersten Grunde*] do mundo *em uma imagem similiforme de sonho*”<sup>150</sup>. A visão da bela aparência e da unidade fundamental são precisamente *intuição* [*Anschauung*], um *olhar para* [*anschauen*] algo – colocando-se além da realidade cotidiana, no entanto, ainda no fenômeno. Apolíneo e dionisíaco são, portanto, modos de intuição, respectivamente, das experiências externa, da bela aparência, e interna, de um impulso obscuro.

Bem como Schopenhauer encontra no corpo, como objeto imediato, a possibilidade de vermos o em si de nosso próprio fenômeno – e, por analogia, da totalidade do mundo –, Nietzsche encontra naqueles *estados artísticos imediatos da natureza* um sinal de nossa experiência com o fundo da aparência, seja por colocarmos sobre ele um “espelho

<sup>148</sup> NT 2.

<sup>149</sup> Nietzsche usa a expressão “coração da natureza” ou “coração do mundo” em NT 4, 5, 7, 8.

<sup>150</sup> NT 2.



transfigurador”, seja por o visualizarmos em uma “imagem similiforme de sonho”<sup>151</sup>. Nietzsche parte de nosso enraizamento *na natureza* para mostrar algo que poderíamos compreender como seu fundo, visto de seu *interior*. Parece-nos lícito questionar, aqui, o porquê do filósofo buscar o fundo do existente (até porque, alguns anos depois, ele problematiza a necessidade de fundamento e a ideia de uma *necessidade metafísica* do ser humano<sup>152</sup>). Em um apontamento escrito no verão de 1872 – posterior a *O nascimento da tragédia* –, Nietzsche oferece uma resposta ao anotar que o *filósofo do conhecimento trágico* “sente *tragicamente* o *terreno retraído da metafísica*”, mas que, ainda assim, “não é um *cético*”<sup>153</sup>. A interlocução aqui é, possivelmente, com a posição schopenhaueriana de que é necessário evitar o ceticismo<sup>154</sup> inconsequente, que retira a consistência do mundo. Isso é também indicado por no mesmo apontamento ele afirmar que “[p]elos filósofos do conhecimento trágico perfaz-se o quadro da existência, de modo que a metafísica aparece apenas antropomorficamente”<sup>155</sup>. O conhecimento trágico, a consciência impossibilidade de determinar-se como as coisas são em última instância, deixa ainda espaço para uma metafísica, que precisa reconhecer-se *humana* e é útil como meio de dar sentido à existência – como fonte de edificação, diria Lange.

Buscar um *fundo* [*Grund*] da natureza de seu interior não é algo distinto de estabelecer uma metafísica antropomórfica, uma vez que significa dizer algo sobre o todo da *physis* a partir do encontro de algo elementar na existência humana, como forma de vida brotada de seu solo. Schopenhauer encontra nesse fundo a *vontade*, Nietzsche indo em direção a ele encontra os *impulsos artísticos* dionisíaco e apolíneo, que ele entende como *impulsos fundamentais* [*Grundtriebe*], *intuições inconscientes* [*unbewußter Anschauungen*] e *força formativa inconsciente* [*unbewußte formenbildende Kraft*] em seus cadernos<sup>156</sup>. Essas caracterizações não aparecem diretamente em *O nascimento da tragédia*, mas um elemento ligado a elas sim: a aproximação entre tais impulsos e a dinâmica da procriação a partir da dualidade entre os sexos. O que Nietzsche sugere é que de ambas as formas o desígnio da natureza, a reprodução da vida, realizar-se-ia sem a intervenção de mecanismo consciente; entretanto, em níveis distintos: um com validade para a vida animal em geral e outro somente para o ser humano – esse animal

<sup>151</sup> NT 3 e 5, respectivamente.

<sup>152</sup> Como já observado, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche está de acordo com a ideia de uma *necessidade metafísica* do homem (cf. NT 18) e elogia o fato da tragédia fornecer um “consolo metafísico” (NT 7, 18). Entretanto, em *Humano I* ele distancia-se dessa ideia, criticando-a abertamente (cf. HH I 26, 37, 110, 153). Tal questão reaparecerá no Capítulo 2.

<sup>153</sup> NF 1872 19[35].

<sup>154</sup> Esse é um tema presente em *Schopenhauer como Educador* (1874). Haveria o risco de um “ceticismo e relativismo corroedor e desintegrador” decorrente da crítica kantiana, cujo exemplo é um relato do literato Heinrich von Kleist: “Tornei-me familiarizado com a filosofia kantiana – e agora tenho que lhes dizer um pensamento que derivei dela [...]. Nós somos incapazes de decidir se aquilo que chamamos verdade é realmente verdade, ou se apenas parece a nós sê-lo” (CE III 2).

<sup>155</sup> NF 1872 19[35].

<sup>156</sup> Cf. NF 1870 7[123], [174]; 1871 9[42], 16[13].

capaz de olhar para as coisas artisticamente<sup>157</sup>. Em todo caso, dos dois modos estaríamos diante de uma atividade criativa da natureza e de um “abismo da razão [*Abgrund der Vernunft*]”<sup>158</sup>.

Cabe observar que uma das aberturas pelas quais Schopenhauer toma a *vontade* como *coisa em si* está em sua natureza *sem-fundamento* [*Grundlos*]<sup>159</sup>, isto é, da constatação que, por mais que encontremos motivos e fins para nossos desejos particulares, o querer mesmo é sem fim, encontrando-se fora do domínio de princípio de razão [*Satz vom Grund*]. Nietzsche entra numa via parecida ao notar que nossos impulsos artísticos e os instintos que participam da procriação são um abismo [*Ab-grund*], estando além de nossa capacidade de discernimento, justamente porque são forças inconscientes. Apesar de podermos relacionar tais impulsos e instintos à ideia de vontade, Nietzsche não os compreende como a *coisa em si* e nem mesmo como manifestações, objetivações da *vontade* como coisa em si. Ele usa uma abertura dada pelo próprio Schopenhauer: se, conforme o pensamento schopenhaueriano, o estado estético pode ser caracterizado como “puramente contemplativo, destituído de vontade”<sup>160</sup>, a vontade mesma não está na totalidade dos fenômenos e não pode, logo, ser a *coisa em si*.

Desse modo, ele abre caminho a uma outra determinação do fundamento. Uma vez que nossa existência possui ocasiões em que se dá uma *negação da vontade* individual – segundo Schopenhauer, por exemplo, na contemplação estética –, ele se permite propor um princípio metafísico que dê conta da totalidade de nosso fenômeno. Com a duplicidade dos impulsos apolíneo e dionisíaco ele acredita encontrar um termo melhor. Isso não significa que ele negue a *vontade* como aspecto constituinte da existência humana e animal. Pelo contrário, ele chegar a afirmar em um apontamento que a vontade é “a forma mais geral do fenômeno: i.e., a alternância entre dor e prazer”<sup>161</sup>. Nietzsche busca levar o próprio pensamento de Schopenhauer ao limite, encontrando no tema da *intuição estética* a possibilidade de pensarmos algo que a ideia de vontade já não dá conta, mas que ainda está dentro da distinção antropomórfica entre prazer e dor. O ponto é: se aceitarmos que há, realmente, um momento de *autossupressão da vontade* – e, com isso, da *dor* –, ainda resta o *prazer* nesse acontecimento, mas na medida em que não se trata de um prazer derivado da satisfação volitiva do indivíduo, a tese nietzschiana é de que ele está ligado ao próprio “fundo misterioso de nosso ser”<sup>162</sup>. O filósofo ressalta:

<sup>157</sup> Cf. NF 1871 16[13].

<sup>158</sup> NF 1870 7[123].

<sup>159</sup> Cf. MVR I §20 I-127; §23 I-135; §24 I-144; §26 I-162, 165; §29 I-195, 196.

<sup>160</sup> NT 6.

<sup>161</sup> NF 1870 7[165]; cf. NF 1870 7[171]. No mesmo sentido, em outros apontamentos do período, Nietzsche afirma que a vontade “pertence à aparência [*Schein*]” (NF 1870 7[166]) e “não é senão a própria aparência” (NF 1870 7[174]).

<sup>162</sup> NT 4.

[...] quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente [*Wahrhaft-Seiende*] e Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa - aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente [*Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica<sup>163</sup>.

Vale observar que é precisamente por reconhecer naqueles impulsos artísticos da natureza um desejo de aparência, que Nietzsche chega à sua “suposição metafísica” do *uno-primordial* como *verdadeiramente-existente*, caracterizado como *eterno-padecente e pleno de contradição*. Ele, em nenhum momento do livro de 1872, argumenta detalhadamente sobre o que o permite tal caracterização do uno-primordial. Nossa interpretação é que, ao estabelecer a dor e a contradição na essência do mundo, Nietzsche insere a *metafísica da vontade* nos pressupostos de seu próprio pensamento e que ele se aproxima, já aqui, do estabelecimento de um princípio aparentado ao *pólemos* heraclíteo<sup>164</sup> (como reconhecerá, mais tarde, em *Ecce Homo*). Além disso, tal constituição de seu princípio metafísico pode ser lido também como resultado da premissa schopenhaueriana, por ele adotada em *O nascimento da tragédia*, de acordo com a qual a *coisa em si* manifesta-se no *fenômeno*.

Primeiramente, tal qual a vontade realiza um “esforço em vista de objetivações cada vez mais elevadas”<sup>165</sup> – e o realiza a partir do conflito pelo “apoderar-se da matéria”, como vemos nas forças naturais e na luta entre indivíduos e entre espécies –, o uno-primordial busca redimir-se e, por isso, “precisa da aparência”, de forma que “sua essência é a contradição”<sup>166</sup>. Certamente, reconhecer a contradição como elemento essencial do mundo faz parte da

<sup>163</sup> NT 4.

<sup>164</sup> Sobre o *pólemos* de Heráclito, em um conhecido fragmento, lemos: “a guerra [*pólemos*] é o pai de todas as coisas e de todas soberana” (*Heráclito*, 53 DK). Em trecho da análise de *O nascimento da tragédia* realizada em *Ecce homo*, Nietzsche afirma: “procurei em vão por indício dela [*sabedoria trágica*] nos *grandes* gregos da filosofia, aqueles dois séculos *antes* de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisiaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado” (EH *O nascimento da tragédia* 3). Em relação à contradição e à dor em Schopenhauer, lembre-se que ele fala de uma “discórdia essencial da vontade consigo mesma” (MVR §27 I-175), que explicaria a “guerra de extermínio de indivíduos de cada espécie” (MVR §28 I-193). de modo que a contradição é colocada na essência do mundo. Além disso, a ideia de que “a base de todo querer [...] é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser” (MVR §57 I-368) faz da vontade fonte de contínuo padecimento, de modo que o prazer só se nos dá negativamente – como breve satisfação (cf. MVR §58 I-377).

<sup>165</sup> MVR I §27 I-173. Poder-se-ia questionar, então: mas por que desse esforço em objetivar-se em primeiro lugar? Segundo Schopenhauer isso seria consequência da própria essência da vontade, isto é, a “*necessidade interior* da gradação dos fenômenos da vontade” dá-se por ela “ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta” (MVR I §28 I-183).

<sup>166</sup> NF 1870 7[152].

indicação de que o ilógico é uma dimensão incontornável da existência, mas é significativo que Nietzsche o faça apontando que o *Seiende* necessita do *Nichtseiende*, ou seja, que aquele que permanece sempre *sendo*<sup>167</sup> o mesmo precisa do que está sujeito à mudança, à transitoriedade, ao devir e que *é*, assim, *não-sendo*. Ademais, em segundo lugar, aceitando-se que no momento da contemplação estética, por um momento, cessa a pressão da vontade – o que em Schopenhauer pode ser interpretado como um instante de *negação da vontade* (cf. BARBOZA, 2001, p.63-64) –, fica indicado que o *em si* empenha-se, na *aparência*, para interromper seu *sofrimento*. Logo, caso seja legítimo dizer que esse *em si* anseia, por intermédio da intuição humana, alcançar sua “redenção através da aparência”<sup>168</sup>, isso seria sinal de que se trata de um *eterno-padecente*, que necessita continuamente da *visão extasiante* e da *aparência prazerosa* como fonte momentânea de redenção da sua dor.

A distinção entre prazer e dor cumpre, dessa maneira, papel importante na metafísica nietzschiana: ambos ligam-se ao substrato do existente e ajudam a justificar a necessidade de aparência ou o porquê do *uno-primordial* passar ao fenômeno. Além disso, tal distinção colabora para o estabelecimento do valor da intuição estética para a vida, aspecto nodal do livro. Em uma anotação do final de 1870, Nietzsche escreve: “Há apenas uma *vida*: onde essa aparece, aparece como dor e contradição. O prazer só é possível no fenômeno [*Erscheinung*] e na intuição [*Anschauung*]. A pura imersão na aparência [*Schein*] – a meta existencial mais elevada: lá, onde a dor e a contradição parecem não existir”<sup>169</sup>. Esse apontamento oferece algumas indicações valiosas sobre o pano de fundo da tese metafísica nietzschiana. O início da anotação é interessante dado que as mesmas características reconhecidas no *uno-primordial* são atribuídas à vida, como aspectos necessários de sua manifestação. O filósofo evidencia, pois, seu ponto de partida do mundo intuitivo, adotando o que Schopenhauer chama de *princípio de razão de devir*<sup>170</sup> como pedra de toque: a visão da sucessão; dos conflitos; do nascimento, crescimento e morte. Apresenta-se, assim, o problema de fundo da metafísica de artista: seu tema é a vida, especialmente, a *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*] e a *dor* que se expõe em suas ocorrências. E, concordando com Schopenhauer, ele reconhece na intuição estética a possibilidade de um ultrapassamento momentâneo da dor e contradição. A *meta existencial* [*Daseinziel*] seria estarmos no fenômeno, no dar-se da vida, mas abstraídos do sofrimento

<sup>167</sup> O termo *Seiende* utilizado por Nietzsche é uma substantivação do participio presente do verbo *sein*, cuja forma é *seiend*. O tradutor da edição de *O nascimento da tragédia* por nós consultada, Jacó Guinsburg, verteu tal substantivo por “existente”, o que nos parece uma boa solução dado que não há participio presente no português. De nossa parte, realizamos um paralelo entre *Seiende* e o gerúndio *sendo* para evidenciar a raiz no *ser*.

<sup>168</sup> NT 4.

<sup>169</sup> NF 1870 7[172].

<sup>170</sup> Cf. MVR I §9 I-19; Apêndice I-561.

constituente da “realidade [*Reälitat*] representada – como o *sendo* [*Seiende*] representado”<sup>171</sup>.

A anotação reforça o que sugerimos ser a postura de Nietzsche: a busca pela construção, a exemplo de Schopenhauer, de uma metafísica imanente. Essa proximidade com o pensamento schopenhaueriano é visível na anotação não só pela abordagem realizada sobre a contemplação estética, mas ainda por que ele usa a expressão *vontade-primordial* – algo que só ocorre em duas ocasiões em seu espólio. “Nós reconhecemos a vontade-primordial [*Urwillen*] somente através da aparência, i.e., nosso conhecimento mesmo é uma representação, por assim dizer, um espelho do espelho”<sup>172</sup>, ressalta ele. Mais uma vez, Nietzsche distancia-se da metafísica da vontade indicando que o que conhecemos em nós mesmos como nosso fundo não é a própria *coisa em si*, mas algo já mediado. Como assinalado anteriormente, tanto nas anotações *Sobre Schopenhauer* de 1868 quanto nos apontamentos do período de preparação de sua obra de estreia, ele contesta a vontade como *coisa em si*: no primeiro caso, salientando que o dado imediatamente a nós fora do *principium individuationis* é somente um ‘impulso obscuro’; e no segundo que a vontade – o impulso obscuro – é já *fenômeno*.

Em um caso exemplar, lemos: “Essa autossupressão [*Selbstaufhebung*] da vontade, renascimento, etc., é possível porque a vontade não é senão a própria aparência, e o uno-primordial apenas nela tem um fenômeno”<sup>173</sup>. Assim, se segundo Schopenhauer o mundo que aparece é uma objetivação da vontade, que é a própria *coisa em si*; para Nietzsche, isso que chamamos de vontade é fenômeno, um espelho de algo ainda mais fundamental, a que ele dá o nome de *Ur-Eine*<sup>174</sup>. Nesse sentido, ainda que concorde que a dor e a contradição fazem parte da essência, do em si mundo, isso não procede de tal essência ser *vontade*, mas sim da constatação de que a dor e a contradição manifestam-se na *vida*. A questão que nos parece ficar é: mas já que esses elementos fundamentais da metafísica da vontade são mantidos, por que substituir o termo empregado por Schopenhauer por *uno-primordial*? Poderíamos especular, de um ponto de vista psicológico, que essa escolha visa a marcar um afastamento que o permitiria apresentar-se como pensador autônomo, independente. Não nos parece impossível que esse seja o caso. Por essa via, reduziríamos um problema filosófico a uma questão egóica. Dado que Nietzsche em seus apontamentos associa repetidamente a vontade à aparência, sua tentativa parece ser a de chegar o mais longe possível no caminho à *coisa em si*.

---

<sup>171</sup> NF 1870 7[172].

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> NF 1870 7[174].

<sup>174</sup> É válido notar a proximidade do termo utilizada por Nietzsche para se referir à *coisa em si* e o *All-Eine* utilizado por Eduard von Hartmann em *Filosofia do Inconsciente* (1868) para se referir a seu princípio metafísico monista – obra lida por Nietzsche em 1868 (cf. CRAWFORD, 1988, p. 48). Trataremos de tal diálogo adiante neste capítulo.

Nesse contexto, o recurso à ideia de *Ur-Eine* talvez ofereça vantagens: ela permite-lhe deixar uma margem de indeterminação, afastar a ambiguidade de uma *coisa em si* que se suprime em algum fenômeno e evitar a identificação da mesma com uma dimensão específica da vida animal. Além disso, essa posição carrega algumas tensões produtivas para Nietzsche. Como ele anota em seus cadernos em 1872, um certo antropomorfismo nas postulações sobre o todo é inevitável no momento em que o terreno da metafísica retrai-se – em consequência da crítica kantiana –, então, ele assume que o verdadeiramente-existente é o eterno-padecente que busca prazer na aparência. Contudo, justamente porque inexiste um terreno absolutamente seguro para a metafísica é preciso reconhecer que “[n]ão há nenhum caminho ao uno-primordial pelo homem. Ele é todo fenômeno”<sup>175</sup>. Sem dúvida, em nenhum momento de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma algo desse tipo peremptoriamente, deixando em aberto até mesmo a possibilidade de um vislumbre do *uno-primordial* – passível ao gênio e na contemplação de suas obras. O ponto, no entanto, parece ser outro: por mais que possamos experimentar uma relação metafísica com a arte, nós não somos capazes de dizer em última instância o que é exatamente essa unidade fundamental, trata-se ainda de um *sentimento místico*, de algo *misterioso*. Mesmo que Nietzsche arrisque nomear o fundo do existente, cuja presença sentimos em determinados momentos, esse nome só diz que se trata do *uno* [*Eine*] que antecede todas as manifestações fenomênica, e, assim, é *originário* [*Ur*]<sup>176</sup>.

Essa nuance da compreensão nietzschiana não o leva à refutação da metafísica schopenhaueriana, o que é sinalizado pela manutenção de algumas fórmulas básicas, tais como a premissa do essencial sofrimento que acompanha as manifestações da vida e a demarcação da possibilidade da superação da dor pela *contemplação estética*. No entanto, ele parece acreditar que pode aprimorá-la naquilo que acredita ser seu limite: a tomada desse fenômeno mais geral da vida humana e animal, a vontade, como a *coisa em si*. Aliás, essa tensão entre a comunhão com alguns elementos de fundo do pensamento de Schopenhauer e a apresentação de sua própria compreensão aparece em uma poética e enigmática passagem de *O nascimento da tragédia*, em que Nietzsche, emulando a linguagem mitológica, refere-se às *mães do ser*, dando-lhes as alcunhas de *Ilusão* [*Wahn*], *Vontade* [*Wille*] e *Dor* [*Wehe*]<sup>177</sup>. A Ilusão remete à esfera do fenômeno, da aparência, do véu de Maia que oculta seu aspecto ilusório e a própria essência das coisas. A Vontade, aqui, pode ser entendida como força ativa que faz aparecer algo, entendimento sugerido por Nietzsche ao dizer que foi um ato da “‘vontade’ helênica” que reuniu

<sup>175</sup> NF 1870 7[170].

<sup>176</sup> O problema metafísico da unidade será retomado de forma bastante distinta mais tarde, como veremos nos capítulos 2 e 3.

<sup>177</sup> Cf. NT 20.



os impulsos apolíneo e dionisíaco na tragédia e que deu origem ao mundo olímpico ou que a aparência estaria ligada à vontade de prazer do uno-primordial. A Dor é aquilo que nos faz empreender a busca pelo prazer e, como dor originária do uno-primordial, é no argumento nietzschiano a própria explicação para a passagem à aparência.

A metafísica schopenhaueriana é constituída exatamente por vontade, dor e ilusão, porém a especificidade da *metafísica de artista* de Nietzsche revela-se no fato de que os três termos não estão em relação hierárquica: todos eles são igualmente *mães do ser*. A vontade, assim, não é o próprio *em si*, mas um dos componentes que permitem o nascimento do ser e, mais do que isso, um componente tão importante quanto a ilusão e a dor. Se adotamos a dualidade dos sexos como modelo de gestação do ser, poderíamos perguntar pelos pais ou pai do ser. Nietzsche em nenhum momento fala sobre algo do tipo, o mais próximo disso é a afirmação do eterno contraditório como “pai de todas as coisas”<sup>178</sup>. Todavia, na obra, o uno-primordial não é visto como pai do ser, mas como o próprio *ser originário*<sup>179</sup>. Nesse sentido, a questão colocada pelas *mães do ser* talvez seja mais abrangente: a presença do ilusório, a natureza abissal da vontade, e o problema do sentido da dor é aquilo que nos faz colocar em questão o *ser* das coisas, sendo a metafísica nietzschiana apenas uma expressão da tentativa de oferecer uma resposta a tal questão. Se essa interpretação for plausível, Nietzsche dá um passo além de Schopenhauer e evidencia as bases sobre as quais se erige a metafísica em geral.

Em ambos os filósofos, o caminho a uma concepção sobre o *em si* tem como pressuposto o *enraizamento humano no mundo*, tomando seja o *corpo*, seja os *impulsos da natureza* como ponto de passagem à *metafísica*. Aliás, em pontos assaz basilares, Nietzsche compartilha da postura filosófica e de certos pressupostos schopenhauerianos, por exemplo: a compreensão de que a filosofia pode e deve dizer algo sobre o *todo*; a premissa de que tal metafísica deve ser baseada sobre um *princípio unitário* e é *imanente*, buscando o fundo que condiciona a experiência do mundo; e a primazia da *intuição* sobre a *intelecção lógica*. Contudo, Nietzsche apresenta uma divergência central: a vontade é apenas a forma mais geral do fenômeno, o que temos da coisa em si é um *sentimento místico* de uma misteriosa *unidade-primordial*. Com tal indeterminação do fundamento do mundo, Nietzsche pensa uma metafísica fundada sobre *impulsos artísticos* que ele reconhece em dois distintos modos de intuição do mundo e faz da arte – sobretudo, a tragédia – um momento de vislumbre de um sentido para o infundado, ilógico, contraditório na transitoriedade aparente. Ele busca, assim, uma afirmação integral do mundo e elabora seu primeiro experimento público de uma *filosofia mundana*.

---

<sup>178</sup> NT 4.

<sup>179</sup> Cf. NT 8, 17.

## 2.4 Nietzsche *contra* a recusa aos instintos realizada pelo socratismo

Conforme nossa hipótese, o princípio metafísico do uno-primordial é uma tentativa nietzschiana de fornecer uma justificação para a dinâmica da *physis*, com o que há de problemático, e enraizar o ser humano na terra. Os *impulsos artísticos da natureza* seriam, nesse caso, a maneira por que o uno-primordial nos manteria presos à vontade de vida, pois viabilizam o olhar para o contraditório, terrível e mesmo doloroso do mundo com prazer. A metafísica de Nietzsche inspira-se na *consideração trágica* do mundo, retirando sua tese acerca do fundamento da aparência de um modo específico de *intuição do mundo* [*Weltanschauung*] que teria encontrado na cultura helênica. Através do sentimento místico de unidade fornecido pelo *impulso dionisíaco*, surge a concepção do uno-primordial como coração da natureza, como algo que sustenta a dinâmica do existente mas está além e aquém da multiplicidade e transitoriedade que experimentamos no mundo<sup>180</sup>. Todavia, uma anotação do caderno de 1871 que traz pela primeira vez o título *O nascimento da tragédia do espírito da música* sinaliza algo intrigante: a arte apolínea e a dionisíaca diriam respeito a “metafísicas diferentes”<sup>181</sup>.

Essa anotação é interessante na medida em que aponta para a possibilidade de pensarmos uma metafísica distinta daquela impulsionada pela embriaguez dionisíaca. Todavia, no texto publicado em 1872, o mais próximo do que se pode entender como uma metafísica apolínea é a tentativa de elevação da aparência com a criação do Olimpo, modo de transfiguração do humano (pela divinização de suas feições) que colabora na justificação do mundo. A dificuldade reside em o mundo olímpico ser erigido, conforme o argumento nietzschiano, não a partir do puro impulso apolíneo, mas em meio à visão de mundo suscitada pelo impulso dionisíaco, estando ligado à colocação de um véu sobre o problemático e desmedido da existência – sintetizado na expressão *mundo dionisíaco*<sup>182</sup>. Uma via interessante, entretanto, abre-se em uma conferência que antecedeu e serviu de preparação a *O nascimento da tragédia*, cujo título é *Sócrates e a tragédia* (1871). “Em Sócrates se encarnou, sem mistura

<sup>180</sup> Cf. NT 6.

<sup>181</sup> NF 1871 9[36]. Nietzsche anota o título que viria ser o de seu livro de estreia em NF 1871 9[3].

<sup>182</sup> Cf. NT 2, 21. Sobre a criação do mundo apolíneo como a colocação de um véu sobre o mundo dionisíaco, há uma passagem esclarecedora no livro: “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos. Aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira [destino] a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu, aquele horrível destino do sagaz Édipo, aquela maldição sobre a estirpe dos Átridas, que obriga Orestes ao matricídio, em suma, toda aquela filosofia do deus silvano, juntamente com os seus míticos exemplos, à qual sucumbiram os sombrios etruscos - foi, através daquele artístico mundo intermédio dos Olímpicos, constantemente sobrepujado de novo pelos gregos ou, pelo menos, encoberto e subtraído ao olhar” (NT 3).

de nada estranho, aquela faceta do helênico, aquela *claridade apolínea*”<sup>183</sup>, ressalta Nietzsche. A vinculação entre Sócrates e Apolo é insuficiente para afirmarmos cabalmente o que ele tem em mente ao se referir a uma metafísica ligada ao apolíneo, mas a coetaneidade entre a conferência e a anotação insinua que a metafísica apolínea tem relação com o socratismo.

O esboço desse caminho é interessante; contudo, na publicação de sua obra de estreia, como dissemos, existem poucos elementos que possibilitem pensar em uma metafísica puramente apolínea ou que indiquem a manutenção da reflexão sobre tal metafísica. Por exemplo, conquanto Nietzsche afirme que “[n]o esquematismo lógico [socrático] crisalidou-se a tendência *apolínea*”, logo em seguida ele completa que algo correspondente ocorre no âmbito especificamente na tragédia com Eurípedes – a máscara estética de Sócrates – “uma transposição do *dionisiaco* em afetos naturalistas”<sup>184</sup>. O argumento é ligeiramente diferente se comparado com o de *Sócrates e a tragédia*: a metáfora do esquematismo lógico como o *apolíneo* em estado de crisálida indica que só podemos entender como continuidade enquanto uma metamorfose – o que aconteceria também com o dionisiaco. O ímpeto de logicização, assim como o lançar-se a afetos naturalistas, marca uma viragem na cultura grega. Nesse sentido, encontramos em 1872 uma recolocação da concepção nietzschiana: a tendência socrática não é mais diretamente identificada à apolínea, ela seria uma tendência específica, agora tematizada por ele como culminação de um processo decadencial da antiguidade que repercutirá na formação da modernidade<sup>185</sup>.

Nietzsche passa a compreender, então, a claridade de Sócrates e a de Apolo como dois modos distintos de lançar luz sobre o mundo, sendo que os possíveis traços em comum entre eles não podem esconder a fundamental diferença de orientação. Enquanto o *impulso apolíneo* caracteriza-se pelo deixar-se perder na visão da *bela aparência*, sem questionar sua realidade onírica e sem rebaixá-la em função da realidade cotidiana, valorizando-a no que doa de prazer e significatividade para a vida; o *impulso lógico* característico de Sócrates, por outro lado, faz com que o filósofo grego aviste com seu olhar perscrutador “a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente”<sup>186</sup>. Desse modo, a claridade apolínea diz respeito a um lançar-se na visão do brilho do mundo, como uma sabedoria do prazer na aparência; já a claridade socrática carrega a crença na possibilidade do

---

<sup>183</sup> ST 1.

<sup>184</sup> NT 14. Sobre o *socratismo estético* cremos ser suficiente dizer que ele baseia-se na ideia de que “[t]udo deve ser inteligível para ser belo” como uma aplicação no campo das artes da sentença socrática “[s]ó o sabedor é virtuoso” (NT 12). A ideia é de que o valor de algo depende de sua inteligibilidade, sendo o sem sentido o negativo em si.

<sup>185</sup> Cf. NT 18. Segundo Nietzsche o ideal da modernidade é o *homem teórico*, aquele que “trabalha que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates” (NT 18). Voltaremos a esse ponto.

<sup>186</sup> NT 13.

contínuo desvelamento da realidade e da existência como modo de ultrapassamento do aparente e ilusório, fonte do mal e do erro. Se é verdade que em ambos os casos poderíamos dizer que há uma certa confiança no *principium individuationis* – na individuação das coisas no tempo, espaço –, no estado apolíneo essa confiança é a do contemplador da beleza aparente, na tendência socrática é a do homem teórico que escava a aparência como um verme, com fé em seu aparato lógico, na intenção de chegar ao fundo, na verdade, ao *fora* do mundo.

Dito isso, podemos voltar à ideia de duas metafísicas diferentes, não na distinção entre dionisíaco e apolíneo, mas entre dionisíaco e lógico. Nietzsche constata que é Sócrates “o adversário de Dioniso”, a grandiosa expressão de uma “tendência antidionisíaca”<sup>187</sup> – a propósito, cujo predomínio leva também ao desaparecimento do apolíneo propriamente dito, do prazer na aparência. A demarcação da contradição entre o dionisíaco e o socrático faz parte da preocupação nietzschiana com o tema da decadência da tragédia (partindo do argumento que tal expressão artística nasce do espírito da música e morre pela ambição de suprimir todo ilógico), porém trata-se também da criação de uma tensão entre duas posturas, ou melhor, dois modos distintos de se erigir uma metafísica. A primeira, ligada ao *impulso dionisíaco*, partiria da intuição da existência de uma unidade-primordial para explicar a transitoriedade aparente e postular o *fundo ilógico da existência*. Essa é posição adotada pelo próprio Nietzsche em sua interlocução com Schopenhauer e com a cultura grega do final do século VI e início do V a.C. – em *O nascimento da tragédia*, com a interpretação do universo artístico grego. A segunda, ligada ao *impulso lógico*, desvaloriza o âmbito intuitivo e o mundo aparente justamente por encontrar aí o incerto, acreditando na necessidade de *fundamentar racionalmente o existente*. Essa é a orientação que chega ao ápice com Sócrates, sendo precursora “de uma cultura, arte e moral totalmente distintas”<sup>188</sup>.

Com o socratismo lógico ganha consistência e, no limite, prevalência o que Nietzsche chama de *otimismo teórico*, que na “fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo”<sup>189</sup>. Com essa crença, Sócrates pretendia chegar ao conhecimento da essência do que é como forma de corrigir a existência, para tanto, questionava as ambiguidades do mundo aparente e mostrava que aquilo que se acreditava saber não se encontrava devidamente

<sup>187</sup> Respectivamente, NT 12 e 14. Sobre o caráter antidionisíaco de Eurípedes cf. NT 10.

<sup>188</sup> NT 13.

<sup>189</sup> NT 15. Nietzsche obviamente tem em mente aqui o vulgar ‘só sei que nada sei’, que encontra a expressão mais próxima em obras platônicas na seguinte passagem da *Apologia de Sócrates*: “Meti-me, então, a explicar-lhe [um político] que supunha ser sábio, mas não o era. A consequência foi tomar-me odiado de dele e de muitos dos circunstantes. Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: ‘Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco supenho saber [...]’” (21d-e).

fundamentado. O homem mais sábio segundo o oráculo de Delfos, tinha como marca de sua sabedoria, no entanto, uma negação: sua distinção é ser o “único a confessar a si mesmo que *não sabia nada*”<sup>190</sup>. Tomando essa autocompreensão como ponto de partida, Sócrates conversava com representantes dos diversos âmbitos da cultura de sua época tendo na boca o reconhecimento público de sua ignorância e a pergunta sobre o ser das coisas. Assim, o grego “reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto”<sup>191</sup>.

A crítica socrática implicada em *apenas por instinto* é a chave pela qual Nietzsche compreende o empreendimento do grego como uma vocação para o ultrapassamento de todo aparente saber em direção a um conhecimento lógico, tomando como instrumento o pensar dialético. A ideia de uma recusa dos instintos em Sócrates é preciosa. A sequência do argumento nietzschiano é: ele começa pela resposta do oráculo de Delfos segundo a qual Sócrates é o homem mais sábio; passa à confissão socrática de seu *não saber* como sua autêntica sabedoria; remete às conversas do filósofo grego com estadistas, oradores, poetas e artistas; e chega à objeção socrática à sabedoria instintiva. Inclusive pela ordem de apresentação dos acontecimentos, seguramente Nietzsche baseia-se na *Apologia de Sócrates*<sup>192</sup>. O valor dessa referência reside em tal objeção aos instintos dizer respeito à conclusão a que chega o ateniense especificamente sobre os poetas: “acabei compreendendo que tampouco os poetas compunham suas obras por sabedoria, mas por dom natural [φύσει, *physei*], em estado de entusiasmo, como os adivinhos e profetas. Estes também dizem muitas belezas, sem nada saber do que dizem”<sup>193</sup>. A interpretação nietzschiana generaliza essa afirmação de Sócrates sobre os poetas para seus demais interlocutores, evidenciando o contraste entre o saber refletido e fundamentado, e os atos que se encontram na esfera inconsciente, instintiva.

Nesse sentido, o escrutínio socrático teria provocado uma ruptura importante: enquanto antes de Sócrates a cultura estava baseada na tácita concordância – por *physei* – em relação aos parâmetros da bela obra e da boa ação, após ele a ausência de uma base sólida no fundo de um ato torna-se por si mesmo questionável, porque deixaria em aberto a possibilidade do feio e do mau. Esse é um ponto importante, de acordo com Nietzsche, para o juízo que os “partidários dos ‘bons velhos tempos’” faziam de Sócrates: “de sua influência deriva, dizia-se,

---

<sup>190</sup> NT 13.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> *Apologia de Sócrates*, 21a-22d.

<sup>193</sup> *Apologia de Sócrates*, 22c. Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche cita tal trecho em grego (cf. FPP 17). Sobre a interpretação nietzschiana, o comentário Louis Dyer acerca do sentido de *physei* em tal passagem indica a legitimidade da interpretação nietzschiana: “Ações feitas φύσει são feitas inconscientemente, são inspiradas por algo abaixo a superfície de nosso si mesmo cotidiano, enquanto as ações conscientes, se corretas, são guiadas por τέχνη e σοφία” (DYER, 1908, p. 56).

o fato de que a antiga, maratoniana e quadrada solidez do corpo e da alma seja vítima, cada vez mais, de um duvidoso esclarecimento, em uma progressiva atrofia das virtudes tradicionais”<sup>194</sup>. A culpa de Sócrates na corrupção da juventude (para aproveitarmos uma das acusações que o levou à morte, e que parece estar em voga nessa passagem) não é, entretanto, o que interessa a Nietzsche realmente, mas sim o fato da postura socrática em relação à cultura carregar em seu substrato a crença na necessidade de justificação racional para qualquer obra. Tal postura era estranha ao mundo grego até então, que, em vez de devassar o agir para buscar seu fundamento e repreendê-lo no caso de falta, aceitava de bom grado o *por instinto* – sendo passível de julgamento apenas seu acordo ou desacordo com o culturalmente valorizado<sup>195</sup>.

Essa cisão entre *pensamento* e *physei* tem no socratismo um marco, porém Nietzsche reconhece-o como fruto de um processo que antecede o ateniense e possui desdobramentos importantes para a cultura. A despeito de sua atenção a Sócrates, Nietzsche relata a existência de “uma tendência antidionísia atuante antes”<sup>196</sup> e um ímpeto à dialética que tem no socratismo sua expressão bem acabada. Enquanto em *O nascimento da tragédia* a observação sobre esses antecedentes fica restrita ao âmbito estético e sem uma discussão detida, as anotações do curso *Os filósofos pré-platônicos* (1872-1873, 1876) e o escrito privado *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) oferecem indicações sobre as origens da concepção da superioridade do *lógico* – despontando Parmênides como precursor da tendência socrática. Para compreendermos essa proximidade é necessário reparar que a crítica aos instintos realizada por Sócrates deriva em uma desconfiança daquilo que não está formulado abstratamente, o que leva também a um rebaixamento da intuição como o ainda não pensado e, assim, enganador.

Essa é a leitura que Nietzsche faz da distinção parmenídica, no poema *Sobre a natureza* [*peri physeos*, *περι φύσεως*], das duas vias, do ser e do devir, da verdade e da aparência. A interpretação nietzschiana é a de que ao fincar a verdade na tautologia o *ser é* e o *não-ser não é*, toda a transitoriedade ganha um sentido negativo – como ilusão – e o pensamento abstrato apresenta-se como a única via segura. Um trecho do poema de Parmênides parece ser especialmente significativo para Nietzsche: trata-se do fragmento em que o eleata exorta a “não permitir que o hábito, filho da muita experiência, te obrigue a seguir este caminho [que diz que o não-ser é], ao fazer com que uses um olhar que para nada se dirige ou um ouvido e uma língua

<sup>194</sup> NT 13, tradução modificada.

<sup>195</sup> Cf. FPP 17.

<sup>196</sup> NT 14. A anterioridade dessa tendência é indicada, segundo ele, pelo deslocamento do coro à condição de um dos atores em Sófocles – como reconheceu Aristóteles (*Poética*, 1456a25) –, o que significaria que já tal tragediógrafo “não se atreve a confiar ao coro a porção principal do efeito” (NT 14). Além disso, cabe notar que Nietzsche reconhece como um dos elementos principais da tragédia sofoclea é o “desatamento dialético” (NT 9). Sobre o apogeu da dialética, ver também FPP 17.



cheia de sons sem significado”<sup>197</sup>. Ao realizar tal afirmação, Parmênides teria privilegiado o pensamento e rejeitado a sensibilidade, interpretação nietzschiana evidenciada na afirmação de que o imperativo parmenídico seria: “Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento”<sup>198</sup>. Sem entrar no mérito do enviesamento presente nessa paráfrase do pré-socrático, interessa-nos que dessa interpretação ele retira como conclusão que em Parmênides encontraríamos uma cisão radical entre sentidos e razão, em benefício o conhecimento lógico-abstrato.

Apesar de não o afirmar explicitamente, a apresentação que Nietzsche faz de Parmênides revela a procedência da postura de Sócrates, uma vez que daquela divisão entre sensibilidade e pensamento abstrato, ressalta, “procede primeiro a dialética (uma vez que não há nenhuma filosofia sem combinação de conceitos), depois a lógica, isto é, o descobrimento do mecanismo de nossa abstração em conceitos, juízos, conclusões”<sup>199</sup>. O *impulso lógico* obviamente não coincide com a lógica como compreendida por Nietzsche em tal passagem – que só ganhará sua forma com Aristóteles –, mas o proceder, o *impulso dialético*<sup>200</sup> é justamente o que marca a especificidade socrática. Portanto, aquilo que une Parmênides e Sócrates em uma mesma trilha é a concepção de que apenas mediante a razão chegamos ao *ser*, enquanto nosso enraizamento sensível é fonte de equívoco. Com eles inicia-se um processo de valorização da abstração e rebaixamento da intuição, abrindo caminho para o dualismo forte entre verdade e aparência, alma e corpo que aparecerá de modo pungente na filosofia platônica e que, segundo Nietzsche, “pesa sobre a filosofia como uma maldição”, sendo “[o] mais perigoso dos erros!”<sup>201</sup>.

Para voltarmos a Sócrates, sobre quem de fato recai a crítica em *O nascimento da tragédia*, a visão parmenídica do devir como ilusão e a concepção platônica do corpo como um entrave ao conhecimento das ideias são o sido e o será daquilo que é a característica socrática: a superafetação do *impulso lógico*<sup>202</sup>. Ressalte-se que o filósofo alemão insere Sócrates em sua

<sup>197</sup> *Parmênides*, 294 DK.

<sup>198</sup> FTG 10. Há um enviesamento na paráfrase nietzschiana uma vez que, em tal fragmento, Parmênides parece realizar uma contraposição a Heráclito tomando como base a experiência sensorial. Ainda que de acordo com o testemunho de Simplicio a passagem do caminho da verdade ao da opinião seja equivalente à passagem “dos objetos da razão para os objetos dos sentidos [*aistheta*]” (*Phys.* 30, 14 *apud* KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 264-5), esse não parece ser o ponto colocado pelo eleata, uma vez que o problema é o que ele chama de “ordem enganadora das palavras”. Dessa forma, a objeção à ideia de que o *não-ser* é, em alguma medida, dá-se também no plano da evidência dos sentidos, na medida em que o olho e o ouvido dirigido ao mundo sempre apresenta algo que é, em uma certa constância e consistência. Ou seja, Parmênides não estaria, na passagem citada, recusando a sensibilidade em favor do pensamento, mas sim criticando a ideia de que olhamos, ouvimos e falamos sobre um *não-ser*. Para uma breve interpretação da valorização parmenídica da *aísthesis* cf. SPINELLI, 2009, p. 137-158.

<sup>199</sup> FPP 11.

<sup>200</sup> Cf. NT 17.

<sup>201</sup> FTG 10, FPP 11, respectivamente.

<sup>202</sup> Cf. NT 13. Em *Os filósofos pré-platônicos*, em seu comentário de Parmênides, Nietzsche afirma, de passagem, que, para Platão, “a tarefa do filósofo consiste em liberar-se ao máximo do corpo, quer dizer, dos sentidos” (FPP 11). Sobre o corpo como *obstáculo à abstração* (e não *prisão da alma*) no *Fédon* cf. GAZOLLA, 1998, p. 127-140.

metafísica imanente, mundanizando a abordagem socrática. Bem como o apolíneo e o dionisiaco, também o lógico é *impulso*, está vinculado ao enraizamento humano na natureza. Nesse sentido, se a pretensão socrática era poder afastar-se dos instintos como forma de liberar-se da causa do erro, Nietzsche apresenta um problema a tal empreendimento: falta ao ateniense ponderar que esse ímpeto irrefreável à lógica, pelo qual vive e morre – pelo qual *quer morrer* –, é também uma força da natureza. Sócrates estava de tal modo envolvido por seu impulso lógico que se tornara incapaz de ver o fundo inconsciente que sustenta sua pretensão de fornecer razões para todo existente. A própria crença socrática nas capacidades do pensamento abstrato é algo sem fundamento, esse é o inaudito ocultado pela desmesura de seu impulso lógico, que está “proibido de voltar-se contra si próprio”<sup>203</sup>.

Nietzsche vai mais longe e nota um elemento instintivo crucial para Sócrates: desde a infância, ele escuta uma voz, seu *daimon*, que, de acordo com seu relato, “sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita”<sup>204</sup>. Nietzsche não deixa claro por que interpreta o *daimon* como algo instintivo, de modo que somente o tratar-se de algo não-consciente fica como justificativa para sua compreensão. Porém, Sócrates colabora com a interpretação nietzschiana na medida em que reconhece que tal voz o dissuadia de participar da política e que, assim, é responsável por mantê-lo vivo por tanto tempo – o *daimon* poderia ser, por conseguinte, aproximado ao instinto de autoconservação. Há, porém, uma inversão no funcionamento do instinto no grego:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*! E na verdade percebemos aí um monstruoso *defectus* de toda disposição mística, de modo que se poderia considerar Sócrates como o específico *não-místico*, no qual, por superafetação, a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva<sup>205</sup>.

O primeiro ponto que chama a atenção nessa passagem é a relação estabelecida entre instinto e consciência. Aqui, precisamos fazer um pequeno parêntese. Como já observado por outros intérpretes (cf. CASARES, 2002, p. 11; CRAWFORD, 1988, p. 128ss), a abordagem realizada pelo filósofo acerca dos instintos como elemento fundamental da vida animal está ligada à sua leitura do livro *A filosofia do inconsciente* (1868) de Eduard von Hartmann, ocorrida ainda em 1868. Buscando uma síntese entre Schopenhauer e Hegel, o filósofo berlinense apresenta a tese do *inconsciente* [*Unbewusste*] como um *todo-uno* [*All-Eine*] de

<sup>203</sup> NT 13.

<sup>204</sup> *Apologia de Sócrates*, 31d

<sup>205</sup> NT 13.

*vontade e representação*<sup>206</sup> que explicaria a existência de uma finalidade cega e plástica nos eventos da natureza, isto é, realizada sem a presença de consciência e ainda assim capaz atingir a meta mesmo que as condições para sua realização sejam alteradas. Entre os animais em específico, a manifestação ou objetivação do *inconsciente* dar-se-ia no *instinto*, que permite os fins da natureza se realizarem sem que haja consciência da finalidade – estimulando, por exemplo, a reprodução e a preservação da espécie em comportamentos específicos adaptáveis às circunstâncias (cf. HARTMANN, 1884, p.79). Dessas reflexões, Nietzsche parece reter não as concepções metafísicas – a tese fortemente hegeliana de um espírito impondo uma teleologia ao mundo é uma suposição sobre algo essencialmente desconhecido –, mas apenas a concepção de uma atividade inconsciente humana que é representada pelo âmbito instintivo<sup>207</sup>.

Nessa temática de Hartmann, Nietzsche parece encontrar inspiração para as ideias do instinto como força criativa e da consciência como crítica e dissuasora. Em linhas gerais, o aspecto produtivo do instinto externa-se ao se constatar que ele empurra os animais a uma certa atuação no mundo e é fundamental para dar vazão à vida da espécie, sendo, no caso humano, a consciência um elemento que colabora no encontro de meios eficazes para que a atividade instintiva se realize. Mas Nietzsche está tratando de uma questão particular: o funcionamento instintivo de ‘pessoas produtivas’. Aqui, seu diálogo também é com Hartmann, uma vez que também nele encontramos a ideia de que na *criação artísticas* a inspiração inconsciente atua oferecendo sugestões à consciência, que, a partir desse material, pode realizar seleções e combinações (cf. HARTMANN, 1884, p. 280-283). Essa é a monstruosidade do proceder de Sócrates na interpretação nietzschiana: há nele uma inversão, a consciência é responsável pela criação e o instinto pela dissuasão. Nietzsche ressalta que, devido a tal inversão, Sócrates comporta-se como o propriamente *não-místico*, para quem a superafetação de sua própria natureza lógica permanece invisível. Sócrates questiona a sabedoria instintiva – cuja

<sup>206</sup> A ideia de *representação* de Hartmann, diferentemente do que ocorre em Schopenhauer, diz respeito a algo inconsciente e não individuado (como propriedade do *All-Eine*), estando, a rigor, mais próximo da noção de *espírito* hegeliana, na medida em que dota de sentido prévio todo processo do mundo (cf. BEISER, 2016, p. 143ss).

<sup>207</sup> Apesar da ideia de um *inconsciente* como princípio metafísico aparentemente não ter seduzido a Nietzsche, é necessário reconhecer que o termo *All-Eine* parece ter inspirado a cunhagem de *Ur-Eine*. Inclusive, em um apontamento de 1870, Nietzsche utiliza *Ureine* e *Alleine* quase como sinônimos ao apresentar, contra a tese de Schopenhauer, a *vontade* como *fenômeno* (cf. NF 1870 7[165]). Essa é a única ocorrência do uso do termo de Hartmann que encontramos no espólio nietzschiano, o que aliás reforça que a concepção propriamente metafísica do inconsciente não o ocupou intensamente. Dessa forma, se é possível reconhecemos uma proximidade terminológica, ela não significa o compartilhamento da tese da existência de uma teleologia imanente, da atuação de uma vontade conforme uma ideia como explicação da finalidade encontrada no mundo. Nietzsche não nos parece acompanhar a posição realista de Hartmann a respeito da teleologia – aliás, uma posição dogmática (cf. GARDNER, 2010, p. 179). O *uno-primordial* não sustenta uma intencionalidade realmente atuante no mundo, mas visa a justificar a ausência de finalidade, aquilo que percebemos como infundado e ilógico. Além disso, em um apontamento de 1873, Nietzsche apresenta a seguinte objeção a Hartmann – que é nominalmente citado: “No mundo inteiro não se fala do inconsciente, uma vez que, de acordo com sua essência, ele é o desconhecido; apenas em Berlin fala-se e se sabe algo sobre ele, e se nos explica o que realmente o diferencia” (NF 1873 29[59]).

excessividade caracteriza as naturezas místicas e que ele encontrara nos poetas, políticos e oradores –, mas não seu impulso mais forte. A presença do *socratismo lógico* funcionando por *detrás* de Sócrates é o inquestionado que o diferencia do místico apenas pela partícula de negação. Diz Nietzsche: “nesse fluir desenfreado mostra ele uma força da natureza, como só encontramos, para nosso horrorizado espanto, nas maiores de todas as forças instintivas”<sup>208</sup>.

O porquê do aparecimento e do prevalecimento de uma tal tendência não chega a ser explorado por Nietzsche – algo que ele fará, ao final de sua trajetória intelectual, em “O problema de Sócrates”<sup>209</sup> de *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) –, o que lhe interessa é o significado da mesma para pensamento socrático e suas consequências para a posteridade. Em Sócrates a presença opressora do impulso lógico tinha como resultados a desconfiança dos instintos, o desprezo do existente e a crença na possibilidade, do ponto de vista epistemológico e moral, de desvelamento completo da realidade para eliminar todo erro. Esses vieses epistemológico e moral caracterizam o otimismo teórico socrático: a fé de que com o auxílio da dialética seria possível não só descobrirmos o funcionamento profundo do que existe como garantirmos sempre a ação virtuosa e, desse modo, a felicidade. Esse é o espírito que Nietzsche encontra também no *homem teórico* moderno que, justamente sobre aqueles pressupostos socráticos, “se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria”<sup>210</sup>.

Dado o socratismo partir da detestabilidade da existência para a busca de uma correção da mesma, isso implica, por um lado, um esforço para extinguir o erro e o sofrimento – da ignorância derivado – e, por outro, a existência de um prazer nesse processo – na esperança de um progresso ao desvelamento completo. Nesse sentido, ainda que o impulso lógico trave uma disputa contra o instinto, Nietzsche observa que ele ainda está enraizado na vontade ávida, posto que a “ilusão de poder curar por [] intermédio [do conhecimento] a ferida eterna da existência” é um meio de “prender à vida suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo”<sup>211</sup>. Isto é, assim como o *véu da beleza da arte* e o *consolo metafísico da vida eterna sob os fenômenos*, também o *otimismo teórico* serve de estimulante à vida. Desse modo, mesmo que Nietzsche teça críticas à luta socrática contra os instintos e ao caráter inestético da cultura alexandrina e que reconheça uma fraqueza que leva os modernos a verem no consumo de arte uma fonte de esquecimento do esforço de correção da existência, o *otimismo teórico* mesmo é visado como

---

<sup>208</sup> NT 13.

<sup>209</sup> Abordaremos o tema no Capítulo 3, porém, antecipando, Nietzsche observa que Sócrates não só é o meio pelo qual a decadência grega se intensifica, como é sintoma de uma dissolução iminente (cf. CI Sócrates 1, 2, 3, 4, 10, 11).

<sup>210</sup> NT 15.

<sup>211</sup> NT 18.

fonte de prazer<sup>212</sup> e vinculado à vontade de vida.

Se o impulso lógico não chegou a voltar-se contra Sócrates, ele ter morrido por amor à fundamentação e ter se transformado em um ideal para a juventude grega fez com que a fé em tal impulso fosse legada à posteridade<sup>213</sup>. Como seus herdeiros, no entanto, levamos o interesse pelo desvelamento da existência tão longe que acabamos por descobrir que, por mais que retiremos o véu das coisas, nossa visão continua recoberta por uma pele, da qual não só não podemos nos livrar como é condição do olhar – aquele ‘grande mérito de Kant’, reaproveitando-se a expressão schopenhaueriana. Essa é a circunstância em que a lógica morde a própria cauda. Seguindo o caminho de Sócrates, “mistagogo da ciência”, travamos contato com os limites da busca pela verdade.

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates - aquela inabalável fê de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo*<sup>214</sup>.

A crítica ao socratismo não é simplesmente à crença ilusória de que podemos, na senda do pensamento causal, da dialética, chegar ao fundo do existente, ela foi até mesmo capaz de manter o interesse pela vida. Todavia, agora que ela aparece, de fato, como *ilusão*, a pretensão não só de um desvelo completo como a da correção da existência, que a subjaz, são colocadas diante de nós como esforço infrutífero, meta inalcançável. Nietzsche suspeita que o próprio Sócrates tenha vislumbrado os limites da lógica ao final da sua vida, o que seria sinalizado por, na prisão, enfim ter dado ouvidos a um deus que em sonho o exortava “faz música!”, como ele confessa no *Fédon*, composto um hino a Apolo e metrificado fábulas de Esopo<sup>215</sup>. Sócrates teria antevisto o que para nós se coloca à luz do dia: nosso ímpeto à verdade derradeira – à solução para o problemático da existência – em algum momento alcança a altura em que o ainda-não-compreendido revela-se como o *incompreensível* e a última instância não-conhecida torna-se o

<sup>212</sup> O próprio Sócrates menciona tal prazer no *Fedro* ao falar que os discursos fecundos e que se perpetuam dão “ao que os possui o mais alto grau de felicidade que um homem pode atingir!” (277a). A polêmica nietzschiana com a “cultura alexandrina” concentra-se, sobretudo, em NT 18, 19. Tratamos um pouco dessa crítica em MOURA, 2016, p. 60-84.

<sup>213</sup> Mediante análoga confiança na lógica, o *moderno* Descartes tenta demonstrar a realidade do mundo exterior a partir da prova da existência de Deus, similar ao argumento de Santo Anselmo (tenho uma ideia de perfeição, não sou perfeito, então, algo mais perfeito deve ter a originado; a máxima ideia de perfeição é Deus, o que possui maior grau de perfeição tem mais ser; logo, Deus tem mais ser, existe), e da impossibilidade de Ele nos enganar (cf. MM 5). Também tal argumento não resistiu ao impulso lógico, cuja expressão é a refutação kantiana da prova ontológica (cf. CRP B-620). Mencionamos Descartes porque refere-se ao apelo francês à “veracidade de Deus e à sua incapacidade para a mentira” (cf. NT 12).

<sup>214</sup> NT 15.

<sup>215</sup> Cf. *Fédon*, 60e-61a. A narrativa sobre o *Sócrates musicante* aparece especialmente em NT 14.

próprio *incognoscível*. O impulso lógico, a partir do qual tecemos uma grandiosa e intrincada rede conceitual e mergulhamos cada vez mais profundamente nos detalhes da realidade com nossas ciências particulares, atinge seu limite, fazendo surgir o *conhecimento trágico*: a impossibilidade da resolução definitiva, da eliminação de todo sem fundamento e sentido.

Do mesmo modo que o grande ideal do homem teórico, em seus últimos instantes de vida, busca o auxílio da arte no ponto em que descobre a finitude do que pode ser conhecido, nós mesmos – enquanto portadores daquele espírito socrático – acabamos precisando recorrer à arte ao encontrarmos-nos com os limites de nossa possibilidade de desvelo. E isso é não somente *nossa necessidade*, mas o próprio *objetivo* presente *no fundo do impulso lógico* dado que – como ocorria com os helenos antes do aparecimento da fé na dialética – voltamos à arte “como meio de proteção e remédio”<sup>216</sup> para lidar com o conhecimento trágico. Através da reflexão epistemológica chegamos a uma compreensão próxima daquela que os gregos alcançavam por intermédio da tragédia, a saber: a existência de um âmbito para o qual não somos capazes de dar fundamento e, assim, a vigência de um inexplicável em nossa existência. Na cultura antiga, a arte seria precisamente o que apresenta a vida como algo prenhe de sentido, na medida em que doa significado para o problemático e sem fundamento da existência. Quase vinte séculos depois, no momento em que a nossa cultura moderna, alexandrina, depara-se com o “trágico problema de Kant”, a arte “ganha uma nova dignidade”<sup>217</sup>.

No argumento de *O nascimento da tragédia*, essa nova resposta para a redescoberta do trágico da existência é fornecida pela arte em sentido estrito – com a esperança de um renascimento da tragédia a partir do despertar do espírito dionisíaco em solo alemão<sup>218</sup> –, porém está implicada na própria *metafísica de artista* apresentada no livro. Dito de outro modo, se a integração ao projeto wagneriano de transformação da cultura alemã e o elogio ao próprio drama musical de Wagner como arte superior são inegáveis na obra nietzschiana de 1872 (D’IORIO, 2014a, p. 10; BARBERA, 2014, p. 369), a própria metafísica por ele apresentada também está inserida na compreensão da nova dignidade da arte. Não se trata para Nietzsche de apresentar uma filosofia dogmática como se nunca houvesse existido a crítica kantiana, pelo contrário, é dessa crítica que ele parte para a elaboração de seu pensamento. Logo, do mesmo modo que interpreta a filosofia schopenhaueriana por sua função edificante já em cartas de 1866<sup>219</sup>, sua própria metafísica parece buscar entregar algum sentido a partir do reconhecimento

---

<sup>216</sup> NT 15.

<sup>217</sup> NF 1872 19[104]

<sup>218</sup> Tal argumento é apresentado na parte final do livro, entre NT 18 e 24.

<sup>219</sup> Cf. BVN 1866 517, 526.



de que o mesmo jamais pode se pretender definitivo. A arte, portanto, que ressurge impelida pela própria influência de Sócrates, é entendida “no significado mais profundo e lato, já metafísico”<sup>220</sup>, como realização e expressão de sentido.

Assim, o que estamos sugerindo, é que *O nascimento da tragédia* pode ser compreendido como *sua intuição poética*. Intuição essa colocada contra as pretensões do otimismo socrático – e sua crença inabalável nos poderes do *impulso lógico* – em dois níveis: afirmando, em um plano epistemológico, que esse otimismo mesmo nos levou à conclusão de que o *em si* é incognoscível; e, no plano metafísico, que a correção da existência é apenas miragem derivada da falta de crítica às capacidades da lógica e que talvez o que possamos intuir, no fundo, é contradição e ausência de sentido. Tal contraposição é realizada a partir de uma reflexão sobre a cultura helênica, o que Nietzsche chama de *misterioso uno-primordial* é o fundo metafísico extraído de uma visão de mundo que precede o aparecimento de Sócrates. Todavia, na medida em que nutre a esperança do renascimento daquele espírito trágico em solo alemão, sua tese é de que tal compreensão poderia reaparecer das ruínas do otimismo teórico. Na sustentação dessa posição, Nietzsche realiza uma singular interpretação da cultura grega e sua intuição de mundo, aproximando-a de Kant e do pessimismo schopenhaueriano:

[...] por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da filosofia alemã, manando de fontes idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer do existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a *sabedoria dionisiaca* expressa em conceitos [...] <sup>221</sup>.

A crítica ao otimismo teórico apresenta-se, desse modo, das seguintes formas: pela observação da cultura artística anterior a Sócrates, em que a lógica não serve de parâmetro para o julgamento da vida e o caráter errático da existência não é visto como objeção; e pela afirmação de que a própria tendência socrática, que nos traz ao reconhecimento dos limites da lógica, faz naufragar o otimismo. Então, as simbologias de Apolo e, principalmente, Dioniso propiciam um contraponto à interpretação que ganha contornos nítidos com Sócrates. No mundo moderno, os limites impostos pela crítica kantiana e a revalorização do âmbito intuitivo com Schopenhauer munem Nietzsche com argumentos contra a esperança de desvelamento absoluto da realidade ainda alimentada. Sobretudo em Schopenhauer Nietzsche encontra a possibilidade de um caminho a uma metafísica imanente desde a qual realiza uma crítica ao dogmatismo das metafísicas *transcendentes*, que retiram conclusões ontológicas recorrendo ao

---

<sup>220</sup> NT 15.

<sup>221</sup> NT 19.

pensamento abstrato e, logo, destacando-se da experiência – em um ‘sobrevoo’ da experiência. Ao menos, parece ser desse ponto de vista que ele dirige sua crítica à negação do instinto em Sócrates e menciona o dualismo forte erigido por Platão. Parece ser desse mesmo ponto de vista que, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, ele censura Parmênides por ter cindido os sentidos e a razão, atribuindo o engano à sensibilidade e a verdade ao pensamento abstrato.

Por outro lado, assim como Sócrates é tomado como expressão maior de uma tendência antidionisiaca ou lógica que o antecede, Nietzsche insinua ver a si mesmo e a Schopenhauer como herdeiros de uma tendência também existente em solo grego. Em *O nascimento da tragédia*, a visão dionisiaca – presente como negativo no mundo olímpico apolíneo e embelezada pela tragédia – fornece a chave para sua metafísica: a intuição da essencial falta de fundamento, do caráter problemático da existência e da vida eterna por trás de toda transitoriedade aparente – traços encontrados também na filosofia schopenhaueriana. Contudo, é *A filosofia na época trágica dos gregos* que deixa no horizonte algumas afinidades com os pré-socráticos. A interpretação de tais pensadores Nietzsche enseja a postulação da intuição que marca a história da filosofia, *tudo é um* – na linha de Schopenhauer (e Platão) –, mas também a visão de parentescos de Anaximandro com o pessimismo e de Heráclito com a valorização do intuitivo. Ao estabelecer uma ligação entre Schopenhauer e Anaximandro e realizar um contraste entre este último e Heráclito, Nietzsche insinua a especificidade de seu próprio pensamento ou, melhor, o ponto em que sua *metafísica de artista* chega a uma concepção da vida e mundo oposta à da metafísica da vontade<sup>222</sup> – esboçando um pensamento mundano, que afirma (no lugar de lamentar) a transitoriedade.

## 2.5 Nietzsche como herdeiro dos pré-socráticos: visões da *physis*

Em alguns dos escritos nietzschianos imediatamente subsequentes a *O nascimento da tragédia* observa-se a manutenção de um interesse sobre o universo grego, contudo, sua abordagem não é mais intermediada pela reflexão sobre a arte, e sim sobre a origem do pensamento filosófico. É bem verdade que seus escritos sobre os pré-socráticos aparecem em meio a críticas à cultura, como se pode observar nas *Considerações extemporâneas I* (1873) e *II* (1873), e reflexões no campo da epistemologia e da moral, como visto em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). De todo modo, o pensamento pré-socrático ocupa-o de maneira intensa, como mostram suas anotações para as conferências sobre *Os filósofos pré-*

<sup>222</sup> A relação crítica estabelecida por Nietzsche com Schopenhauer desde tal período não é estranha à literatura secundária cf. CONSTÂNCIO, 2013, p.17ss; PASCHOAL, 2008, p.342ss.

*platônicos*, que começam em 1872 e às quais ele retorna até 1876, e sua pretensão de publicar um livro sobre o tema, projeto original do inacabado *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) – com o aparecimento do empreendimento das *Extemporâneas*, deixado em segundo plano (JANZ, 2016a, p. 421). Tal projeto de livro é interessante por Nietzsche retomar ali sua interlocução com a filosofia schopenhaueriana, indicando a intenção de vinculá-lo ao pensamento pré-socrático e, mesmo após abandonar o escrito, essa proximidade fica sugerida, de modo sutil, na *Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador* (1874).

O primeiro sinal da compreensão de si e de Schopenhauer como herdeiros da tradição pré-socrática aparece, obliquamente, logo nas primeiras reflexões de Nietzsche acerca de Tales de Mileto em *A filosofia na época trágica dos gregos*. A proposição “a água é a origem e matriz de todas as coisas” seria uma “ideia absurda”<sup>223</sup>, mas também um marco da história ocidental: a origem do existente é pensada não a partir de imagens e fabulações – como nas explicações mitológico-religiosas –, e sim de uma rudimentar *investigação da natureza, physiologia*. Principiando em uma reflexão sobre a dinâmica da natureza, sobre a *physis* [φύσις], Tales põe-se questionar a origem do todo e chega ao pensamento de uma unidade fundamental. A postura não-mitológica na tentativa de explicação do mundo natural – em seu movimento de brotar e recolher-se – e a afirmação de uma unidade originária seria precisamente aquilo que faz de Tales o precursor da filosofia grega. Nietzsche, então, ressalta que o que levou o jônico à afirmação da água como fonte da *physis* “foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição [*Intuition*] mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: ‘Tudo é um’”<sup>224</sup>.

Tomando um caminho interpretativo diverso do de Aristóteles na *Metafísica*, para quem as observações da natureza explicam a conclusão de Tales<sup>225</sup>, Nietzsche aponta que as pesquisas desse primeiro filósofo são insuficientes para justificar sua proposição de que o princípio em que tudo se origina é a água. Ainda que, como investigador da natureza, ele tenha encontrado a água, a umidade como elemento importante para a geração da vida, isso não é o bastante para explicar o porquê de sua “monstruosa generalização”. O salto dado por Tales a partir de suas parcas observações seria já fruto do pensamento *metafísico* da unidade fundamental de todas as coisas, algo comum a ‘todos os filósofos’ e que teria sua gênese no que Nietzsche concebe com uma *intuição mística*. “É notável a violência tirânica com que essa

<sup>223</sup> FTG 3.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Escreve Aristóteles: “Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água [...], certamente tirando essa convicção de que o alimento de todas as coisas é úmido, e da constatação de que o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo” (*Metafísica* I, 984a).

crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência”<sup>226</sup>, ressalta. Por conseguinte, o aspecto central não seria o estabelecimento da água como causa primeira, identificando um elemento material ao princípio, mas Tales deliberadamente ir *além da experiência* na tentativa de pensar a *totalidade*.

Duas consequências podem ser retiradas dessa interpretação da intuição mística que subjaz à proposição que marca o início da filosofia: a metafísica em geral é compreendida como essa tentativa de dizer algo sobre o *todo* a partir da premissa da *unidade*; e essa unidade é tomada como uma *crença*. Nietzsche retoma a ideia apresentada em *O nascimento da tragédia* de um *sentimento místico de unidade* – naquela ocasião, decorrente do impulso dionisíaco e que levaria à concepção do *uno-primordial*. É difícil precisar a motivação nietzschiana para a opção pelo termo *Intuition* em tal passagem (e, neste ponto, os póstumos não fornecem maiores esclarecimentos). Talvez isso ocorra para evitar a confusão com o problema da distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato, dado que, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche usa *Anschauung* quando se refere à supremacia da abstração sobre a intuição em Parmênides<sup>227</sup>. Nesse veio, a *mystischen Intuition* de Tales pode ser aproximada da *poetischen Intuition* que o filósofo alemão associa à *metafísica da vontade* em *Zu Schopenhauer* (1868) e que é possível vermos como dimensão de sua *metafísica de artista*<sup>228</sup>. A intuição da unidade é o salto artístico dado por Tales, Schopenhauer e Nietzsche para irem da experiência direto ao fundo que a sustenta. A distinção nietzschiana entre o pensamento filosófico e o calculador é reveladora:

Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras; o primeiro, com pés ligeiros, salta por sobre ele, usando as pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos [*Fundamente*] que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato<sup>229</sup>.

A metáfora é interessante na medida em que ajuda a indicar no que Tales é não mero investigador de tipo científico, mas precursor da atitude propriamente filosófica: ele ousa ir adiante, apesar da precariedade de seu apoio. A intuição mística de que parte é uma *crença*

<sup>226</sup> FTG 3.

<sup>227</sup> Referimo-nos à passagem: “Segundo Parmênides, a matéria de nosso pensamento não está dada na intuição [*Anschauung*] mas é trazida de outra parte, de um mundo extrassensível a que nós temos um acesso direto através do pensamento” (FTG 11).

<sup>228</sup> Acerca da vontade como intuição poética cf. NF 1868 57[52]. A possibilidade de interpretarmos a metafísica de Nietzsche também na chave de uma intuição poética foi apresentada na seção 2 deste capítulo.

<sup>229</sup> FTG 3.

[*Glaube*], uma certeza não fundamentada na existência da unidade originária. Isso é relevante pois o adjetivo *mystischen* liga-se ao grego *mystikos*, por sua vez, relacionado etimologicamente a *mysterion* [mistérios], termo utilizado, por exemplo, para tratar dos cultos ligados a Dioniso. Haveria, então, alguma familiaridade entre o gesto filosófico inaugural e a religiosidade arcaica, inclusive porque as religiões de Mistérios – como a dionisiaca e eleusina<sup>230</sup> – têm por temática os ciclos da terra e, assim, as transições de uma única vida eterna. Contudo, uma especificidade fundamental vige na postura de Tales: ele volta-se à transitoriedade e tenta dizer algo sobre a unidade intuída sem se basear em mitos e alegorias. É porque busca a explicação da dinâmica encontrada na *physis* no interior dela, naquilo que é observável, que ele inaugura um modo de questionar e coloca-nos diante dos primórdios da filosofia. Embora a concepção daquele pensador milésio tenha se revelado indemonstrável e absurda, não se pode negar a “força propulsora” e “a esperança de fecundidade futura” implicada em sua tentativa, ele “é um mestre criador que, sem fabulação fantástica, começou a ver a natureza em suas profundezas”<sup>231</sup>.

Na interpretação nietzschiana, o gesto que marca o surgimento da filosofia grega é a tentativa de conjugar a intuição de que *tudo é um* a uma reflexão com vistas à explicação da dinâmica e da multiplicidade experimentadas na *physis*. É nesse sentido que entendemos aquele aprofundar-se na natureza: trata-se de um pensamento que busca no interior do próprio mundo os fundamentos de seu ser como *é*. Aproveitando o ensejo (mas sem nos estendermos), nessa compreensão, Nietzsche nos abre à possibilidade de reconhecermos o parentesco de sua metafísica, e também a de Schopenhauer, com o pensamento pré-socrático. A despeito de todas as peculiaridades e da distância que os separa desses primórdios da história da filosofia, ambos também se ocupam da reflexão sobre a dinâmica que experimentamos no mundo e a explicam recorrendo a um princípio unitário que se dá na aparência, com um interesse na natureza.

A leitura proposta por Nietzsche do problema colocado no nascimento da filosofia grega coloca-o em franco diálogo com Aristóteles. Enquanto em *A filosofia na época trágica dos gregos* encontramos apenas algumas poucas referências ao estagirita, os cursos realizados por Nietzsche que serviram de base a tal texto, reunidos sob o título *Os filósofos pré-platônicos* (1872-1873, 1876), apresentam uma série de menções a textos aristotélicos, como *Ética a Nicômaco*, *De anima*, *Retórica*, *Física* e, com bastante frequência, à *Metafísica*. Apesar de se utilizar ali de Aristóteles como fonte importante acerca dos pré-socráticos, sua posição em

---

<sup>230</sup> Tal nome é derivado do local do culto, a cidade de Elêusis. Trata-se de celebrações realizadas em nome de Deméter, deusa da agricultura e mãe de Perséfone – cujo mito de seu rapto por Hades explicaria o ciclo das estações, sendo a primavera o momento do reencontro de Deméter com Perséfone, que sempre precisa retornar ao mundo inferior.

<sup>231</sup> FTG 3.

relação ao nascimento da filosofia apresentada no escrito de 1873 indica uma divergência em relação ao grego. Nietzsche deixa em estado de latência essa tensão ao lamentar o fato daqueles “velhos mestres” terem chegado a nós de maneira tão fragmentária, o que nos faz julgá-los “em função de critérios errôneos” e favorecer Platão e Aristóteles “em detrimento de seus predecessores”<sup>232</sup>. Assim, ele busca a revalorização dos pré-socráticos, reconhecendo a importância das interpretações platônica e aristotélica para a transmissão dos pensamentos daqueles pensadores arcaicos, sem aderir às mesmas.

Ao enfatizar que o elemento que marca o pensamento metafísico é a ideia *tudo é um* em vez de seguir a concepção aristotélica da metafísica como busca das *causas primeiras*, Nietzsche apresenta uma nuance em sua interpretação já de partida. Apesar de não haver um abismo entre ambas concepções, o ponto de partida por ele adotado possibilita fazer do pensamento daqueles *fisiólogos* [φυσιολογον], como Aristóteles os chama em *Metafísica* e Nietzsche em *Os filósofos pré-platônicos*<sup>233</sup>, não apenas uma versão rudimentar daquele que seria o problema filosófico *par excellence* – a investigação das causas primeiras – e nem uma identificação ingênua da *arché* [ἀρχή] com um elemento material, mas uma abertura de futuro. Nietzsche argumenta, por isso mesmo, que a generalização proposta por Tales não é mero fruto de observação como supôs Aristóteles, porém é impulsionada pela tentativa de transformar em abstração sua intuição mística da unidade:

[...] a expressão daquela intuição profunda pela dialética e pela reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!<sup>234</sup>

Nietzsche indica que interpretar a proposição de Tales como uma determinação do princípio material significa permanecer em uma visão demasiadamente literal do que é dito, sem dar o devido peso para o problema de fundo tocado por ele. Para realçar esse aspecto, ele reconduz a afirmação da água como princípio a uma temática que já o ocupara em *O nascimento da tragédia* – e sobre a qual ele continuará refletindo ao longo dos anos –, a saber: a crítica das possibilidades expressivas da linguagem. Aproximando-se do que havia sugerido em seu livro de estreia, o filósofo alemão reconhece na reflexão conceitual-abstrata – utilizando as palavras de Schopenhauer, de quem ele é debitário – “seu grande valor na comunicabilidade”<sup>235</sup>, mas

<sup>232</sup> FTG 2.

<sup>233</sup> Cf. FPP 3, 7, 14. Em Aristóteles, cf. *Metafísica* I 5, 986b15; I 8, 989b30; I 8, 990a5; I 9, 992b5; V 23, 1023a20; XI 6, 1062b20.

<sup>234</sup> FTG 3.

<sup>235</sup> MVR I §12 I-66.



também seu caráter limitado na expressão do intuído, uma vez que são – mais uma vez, segundo expressão schopenhaueriana – “representações de representações”<sup>236</sup>. Entre as palavras e as coisas a relação não é de correspondência, mas de analogia ou, como ele afirma em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), trata-se de um processo ‘metafórico’ realizado por duas transposições no organismo: do estímulo nervoso à imagem de algo e da imagem aos signos verbais<sup>237</sup>. Assim, o filósofo como aquele que reflete sobre o intuído e se expressa por meio de conceitos carrega consigo as limitações de sua tentativa de espelhamento do mundo. Essa crítica libera Nietzsche para a interpretação de que *tudo é água* é resultado da intuição *tudo é um*, da qual o *princípio é um dos elementos da natureza* é uma leitura derivada – uma representação da representação da representação... –.

É também como alguém que tentou encontrar um modo de expressão para essa intuição que Nietzsche vê Anaximandro de Mileto, a quem ele chama o “grande sucessor”<sup>238</sup> e ultrapassador de Tales. Ele, por um lado, sucede-o pois também volta-se à tematização da origem sob o influxo daquela intuição mística da unidade; mas, por outro, supera-o na medida em que questiona o porquê da passagem daquela essência unitária à multiplicidade – vale lembrar: questão para qual Nietzsche e Schopenhauer também buscam dar uma resposta. Segundo a interpretação nietzschiana, Anaximandro teria se perguntado “se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?” e deduzido a resposta “do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesma”<sup>239</sup>. Em sua obra *Sobre a natureza* [περι φύσεως, *peri physeos*] – de acordo com a tradição, a primeira obra filosófica escrita –, a questão da *arché* [ἀρχή, princípio]<sup>240</sup> ganharia nova profundidade. O problema posto por Anaximandro é: se o que vemos está em constante processo de perecimento e os elementos se contrapõe entre si – a água e o fogo ou as qualidades úmido e seco –, o princípio eterno não pode ter nenhuma determinação deste mundo transitório, caso contrário, não seria eterno ou não explicaria como seu contrário pôde aparecer (cf. KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 113-114). Logo, o princípio é *ápeiron* – termo formado pelo prefixo de negação *a* e pelo substantivo *peras*, ‘limite’, ‘fim’, ‘término’ –, algo de *natureza indeterminada* [φύσις ἀπειρον].

<sup>236</sup> MVR I §9 I-48.

<sup>237</sup> Voltaremos à tematização nietzschiana da linguagem no Capítulo 2, aproveitando o aparecimento de reflexões semelhantes em *Humano I e II* (1878-80), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882).

<sup>238</sup> FTG 4.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> Há uma discussão se Anaximandro teria sido o primeiro pré-socrático a adotar *arché* [ἀρχή] em um sentido mais estrito para indicar o princípio do existente, como aquilo que é origem e permanece vigente, como a “matriz do contínuo originar-se” (FPP 7). Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche, que toma Simplicio como fonte, segue a tradição de afirmar que esse seria o caso, que ele teria transformado a expressão em termo técnico (cf. FPP 7). Contudo, essa compreensão é discutível, podendo derivar de um erro de interpretação por parte de Simplicio de sua fonte, que é um comentário de Teofrasto. Sobre esse debate cf. KIRK, RAVEN, & SCHOFIELD, 2010, p. 107-108; bem como BURNET, 1920, nota 25 da Introdução.

Conforme Nietzsche ressalta em *Os filósofos pré-platônicos*, o aspecto mais importante do princípio de Anaximandro é ser qualitativamente indefinido, o que o permite ser fonte de toda multiplicidade. Além disso, ele sublinha ainda que o *ápeiron* tem *natureza ilimitada* [φύσις ἀόριστος], não possuindo quantidade específica, uma vez que a limitação o condenaria ao declínio – como ocorre às coisas quantitativamente limitadas que experienciamos no mundo. O princípio de Anaximandro não teria, assim, qualquer determinação espaço-temporal, sendo origem do devir do múltiplo, esse sim de acordo com o tempo e o espaço<sup>241</sup>. Exatamente pela falta de tais determinações – das formas da *sensibilidade* ou *intuição pura* –, Nietzsche nota que o *ápeiron* assemelha-se à *coisa em si*, destacando que o mesmo “só pode ser designad[o] negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser”<sup>242</sup>.

Cabe observar que na medida em que essa indeterminação e não-limitação é sempre modo da *physis*, o *ápeiron* diz respeito a este solo onde tudo brota e passa. Isto é, como é próprio do pensamento grego do século VI a.C., o princípio não é pensado como um *fora* absoluto deste mundo, mas como seu fundamento, reconhecendo um único plano, o solo no qual se dá a manifestação espontânea das coisas<sup>243</sup>. Apesar da caracterização do *ápeiron* ser negativa, algo refletido no prefixo privativo *a*, e de Nietzsche ressaltar tratar-se de um incognoscível como a *coisa em si* kantiana – e, de certo modo, como o *uno-primordial* nos apontamentos de 1870 e 1871 –, esse substrato possui um papel particular no que diz respeito à explicação do devir. Nesse sentido, o princípio conforme estabelecido por Anaximandro é “*indeterminável* para nós”<sup>244</sup> em um espírito próximo ao de Kant, mas, ao mesmo tempo, é fundamento conforme a concepção schopenhaueriana do *em si*, isto é, cumpre uma função positiva na elucidação do dar-se de certo modo do mundo. Como bem nota Nietzsche, o fato do *ápeiron* se distinguir do que devém por ser indistinto, não possuindo qualquer determinação por nós conhecida, faz com que por baixo do mundo físico seja erigido um mundo metafísico que o sustenta.

Essa especificidade do *ápeiron* fica patente no fragmento de Anaximandro citado por Nietzsche: “de onde as coisas têm seu nascimento, ali também deve ir ao fundo, ‘segundo a necessidade, pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a

<sup>241</sup> Nietzsche recusa, portanto, a ideia – atribuída aos aristotélicos – de que o *ápeiron* seria um “infinito espacial”, que leva à suposição do indeterminado como elemento intermediário entre o ar e a água ou entre o ar e o fogo, logo, provido de alguma qualidade – interpretação que seria sugerida por Aristóteles em *Física* IV 4, 203a16. Nietzsche discorda que o próprio estagirita afirme explicitamente isso (cf. FPP 7), entretanto, reconhece que essa é a interpretação de seus sucessores. Sobre a interpretação de Aristóteles do *ápeiron* como um princípio espacial cf. KIRK, RAVEN, & SCHOFIELD, 2010, p. 108-109.

<sup>242</sup> FTG 4.

<sup>243</sup> cf. BURNET, 1920, p. 7ss; JAEGER, p. 190ss; HADOT, 2006, p. 35ss; HEIDEGGER, 2000, p. 15; VERNANT, 2002, p. 110.

<sup>244</sup> FPP 7.

ordem do tempo”<sup>245</sup>. A interpretação nietzschiana desse enigmático fragmento (a única citação direta de Anaximandro conservada) é a de que o devir é um desprendimento do princípio eterno, uma injustiça contra ele cometida, que pelo dano causado leva a uma punição. Por isso, tudo o que vem a ser necessariamente sucumbe. Haveria, por conseguinte, uma dimensão ética no princípio de Anaximandro: ele explicaria o devir lançando mão da dinâmica injustiça e penitência, convertendo a transitoriedade em uma pena e a existência em um fenômeno moral. Estaríamos, então, diante do que se poderia chamar de primeiro pessimista a refugiar-se “em um abrigo metafísico” e dirigir a pergunta a tudo o que existe: “O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? [...] quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir a ser?”<sup>246</sup>. O *indeterminado* como o eterno e imortal está fora da transitoriedade, por isso mesmo é chamado por Nietzsche de abrigo metafísico, como se fosse uma espécie de descanso da dureza deste mundo onde nada dura e tudo se consome, onde a existência exaure-se.

O reconhecimento da presença de um questionamento acerca do *valor da existência* no pensamento de Anaximandro é o ponto em que Nietzsche vincula explicitamente a metafísica de Schopenhauer ao discípulo e superador de Tales. Logo após citar o fragmento anaximândrico, ele busca evidenciar uma similaridade entre a ideia de que o vir-a-ser seria uma penitência e o pessimismo schopenhaueriano. Para tanto, recorre a uma passagem do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*, que começa com a conhecida afirmação (sabedoria presente em *O nascimento da tragédia* na boca do sátiro Sileno, companheiro de Dioniso) segundo a qual “[o] verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte”<sup>247</sup>. O texto de Schopenhauer lhe dá a oportunidade de evidenciar certa similitude entre os dois pontos de vista sobre a existência, semelhança ainda reforçada com a ponderação da possibilidade de realizarmos uma “metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la por transferência ao caráter universal de toda existência”<sup>248</sup>. Eis onde, para o benefício do próprio argumento

<sup>245</sup> Anaximandro, DK 12 A 9; Simplicio in *Phys.* 24, 13; FTG 4; FPP 7.

<sup>246</sup> FTG 4.

<sup>247</sup> PP II §156, nota 12; FTG 7. A continuidade da passagem é a seguinte: “o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer”. Na edição por nós consultada encontramos: “A reta medida para *julgar cada um dos homens* está em tratar-se na realidade de um ser que não deveria existir, mas que expia sua existência com múltiplas formas de sofrimento e com a morte: – que se pode esperar de alguém assim? Não somos todos pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento primeiro com a vida e depois com a morte. – Isso é o que alegoriza também o *pecado original*. –”. Sobre a sabedoria de Sileno, a retomaremos logo adiante. Mas para adiantar, as palavras do sátiro são: “– Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT 3).

<sup>248</sup> FTG 4.

nietzschiano, Anaximandro, semelhante ao que havia feito Tales, teria arriscado um salto: ele teria visto na transitoriedade – que para o ser humano se manifesta necessariamente como dor e talvez como penitência – a punição a tudo aquilo que existe.

Não se pode desconsiderar que o assinalamento da proximidade entre Schopenhauer e Anaximandro (caso aceitemos a leitura nietzschiana – discutível devido à transposição abrupta do antigo ao moderno, mas de modo algum implausível) pode ser estendida ainda às bases de ambas as metafísicas<sup>249</sup>. Assim como é próprio da essência da *vontade ávida* a autocontradição em suas objetivações fenomênicas, levando ao sofrimento e à luta de morte entre indivíduos, é também próprio a um mundo cujo substrato é o *perpétuo indeterminado* o pagamento pela injustiça cometida contra esse princípio ao iniciarem-se as determinações. Além disso, do mesmo modo que a vontade serve como fundamento explicativo de toda força, é a partir do *apeíron* que são derivados os elementos que constituem o mundo material. Estamos diante, então, de metafísicas de orientação imanente que ganham seu sentido exatamente pela capacidade de dizer algo sobre *este mundo* – o que permite inclusive vermos a vontade como espécie de *arché* para a dinâmica da *physis* (cf. BRANDÃO, 2008, p. 343-349). Portanto, se notoriamente Nietzsche caracteriza Anaximandro e Schopenhauer como pessimistas, é lícito dizer que de modo implícito ambos são também, em sentido antigo, *fisiólogos*.

Em seu único texto totalmente dedicado ao filósofo de Danzig, a *Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador* (1874), publicado um ano após *A filosofia na época trágica*, não há qualquer retorno evidente à problemática de uma possível relação entre o pessimismo schopenhaueriano e o de Anaximandro. Todavia, esse escrito, que é uma homenagem e despedida de Schopenhauer – como ficará claro com a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878) –, apresenta a *metafísica da vontade* em contornos que a mostram em um perfil semelhante ao do pensamento pré-socrático. Um tema presente em 1873 e repetido em 1874 que é marca clara dessa afinidade é o da possibilidade encontrarmos nos antigos uma reflexão sobre o *valor da existência*<sup>250</sup>. Esse é um aspecto presente na metáfora antropomórfica de Anaximandro, no *pólemos* e no fogo como elemento originário em Heráclito e, segundo a

<sup>249</sup> Mesmo filólogos mais contemporâneos têm notado no fragmento de Anaximandro a existência de uma “metáfora legalista derivada da sociedade humana” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 119). A interpretação do importante classicista Francis Macdonald Cornford segue a mesma direção cf. CORNFORD, 1912, sobretudo, a seção “The provinces of elements”. Por outro lado, a interpretação do fragmento de Anaximandro como sinal de uma espécie de pessimismo é objetada por Werner Jaeger ao notar que a noção de uma “culpa” das coisas era estranha ao pensamento antigo (cf. JAEGER, 1995, p. 200-201).

<sup>250</sup> Referimo-nos à seguinte passagem da *Extemporânea III*: “O veredito dos filósofos da Grécia antiga sobre o valor da existência diz tão mais do que o veredito moderno porque eles tinham a vida mesmas diante e em torno deles em uma perfeição luxuriosa e porque, diferente de nós, suas mentes não estão confusas pela discordância entre o desejo de liberdade, beleza, abundância de vida por um lado e, por outro, o impulso à verdade, que apenas pergunta: o que a existência vale enquanto tal?” (CE III 3). Cabe observar que ele afirma algo semelhante em *A filosofia na época trágica dos gregos* (cf. FTG 1), porém o reaparecimento se justifica caso pensemos que a reflexão era valiosa para Nietzsche, mas ainda não havia sido tornada pública.

interpretação nietzschiana, até mesmo no *nous* de Anaxágoras. Em todos esses casos os filósofos da época trágica tematizam a totalidade e, na tentativa de explicar a dinâmica de nascer e perecer da *physis*, atribuem valor ao existente – seja tomando a transitoriedade como punição, seja vendo a contradição própria do mundo e o devir como algo inocente e artístico.

Essa tentativa de apresentar uma explicação do todo é algo que ele ressalta admirar no pensamento schopenhaueriano. “Sua grandeza reside em ter erguido diante dele uma pintura da vida como um todo, para interpretá-la como um todo”<sup>251</sup>, afirma Nietzsche. O quadro que nos apresenta Schopenhauer é a da essência do mundo como *vontade*, que em suas objetivações mostra a contradição e o sofrimento que é próprio dessa essência, de modo que tais aspectos são vistos como algo inerente à vida. Schopenhauer estaria em uma orientação à *physis* – e essa é uma das poucas vezes que Nietzsche usa o termo grego em sua obra – “para ser por um momento o corretor de suas loucuras e inépcias”<sup>252</sup>. Pode-se perguntar: a correção não é precisamente o anelo de Sócrates? Diferentemente do grego, não se trata de corrigir a existência com a eliminação completa do erro, mas encontrar uma forma de lidar com o problemático e ilógico que faz parte do movimento da vida. Em torno da vontade encontra-se o *abrigo metafísico* schopenhaueriano, a vereda que o permite retirar-se um pouco da aridez cotidiana, criada “[a] princípio para si, é certo; mas através de si, no fim, para todos”<sup>253</sup>. Há algo significativo na construção desse refúgio. Como Schopenhauer – naquilo que é herdeiro de Kant – sabe e Nietzsche sublinha, tal abrigo é erigido já sobre o terreno retraído da metafísica, sendo resposta a uma crise epocal: a corrosão dos fundamentos antes tidos como sólidos, desdobrada no ceticismo radical – no “desespero da verdade”<sup>254</sup> – que, na visão da impossibilidade da fundamentação definitiva, esvazia a vida de toda possibilidade de sentido.

Por trás desse reconhecimento e elogio da tarefa assumida por Schopenhauer e da adesão a fórmulas schopenhauerianas, tanto nessa homenagem de 1874 quanto em *O nascimento da tragédia*, oculta-se o próprio pensamento de Nietzsche. Ele está de acordo com a importância de voltarmos nosso olhar à vida e até mesmo procurarmos criticamente – quer dizer, cientes de que não podemos chegar à posse da palavra derradeira – determinar algum fundamento. O conhecimento trágico da impossibilidade do fim seguro, da descoberta redentora não se mostra, desse modo, como objeção à tentativa de uma visão da integralidade da vida, mas como aquilo que até mesmo exige-nos a *intuição poética* que doe um sentido de fundo –

---

<sup>251</sup> CE III 3.

<sup>252</sup> Ibidem.

<sup>253</sup> Ibidem.

<sup>254</sup> Ibidem.

no lugar de ficarmos preso ao padecimento de sua falta. Ainda que o *problema trágico* posto por Kant signifique uma objeção à filosofia dogmática, ainda há espaço para a filosofia como fonte de edificação – voltando a Lange –, como resposta criativa que dê conta de aliviar a *necessidade metafísica*, a aflição humana pelo encontro de um sentido para este mundo de inescapável padecer e perecer. Esse é o significado de sua esperança de renascimento do espírito trágico: na derrocada da crença da solução lógica para a vida, a arte trágica poderia fornecer a experiência de “consolo metafísico”<sup>255</sup>. Esse é também o significado da postulação de um *uno-primordial* padecente que quer a aparência como fonte de prazer e redenção do sofrimento.

Por mais que admire seu mestre educador, Nietzsche busca uma via ligeiramente distinta, elaborando uma metafísica, ao mesmo tempo, influenciada por Schopenhauer e que se opõe, sobretudo em suas consequências, à metafísica da vontade. Assim, ainda em sua juventude, Nietzsche começa a encontrar um horizonte próprio, elaborando uma metafísica alternativa, também ocupada com uma visão da totalidade da vida e de orientação imanente, mas voltada à *afirmação* deste mundo na beleza e no horror que lhe cabem.

## 2.6 A metafísica de artista como *physiologia* artística: uma tentativa de justificar o mundo

Já foi observado que, pelo período de gestação e pela retomada de uma mirada sobre a cultura grega antiga – com interesse particular, novamente, na passagem do século VI ao V a.C. –, *A filosofia trágica na época dos gregos* (1873) pode ser considerada uma obra estreitamente ligada a *O nascimento da tragédia* (cf. JANZ, 2016a, p.422). Além disso, não é estranha aos intérpretes nietzschianos a compreensão de que o escrito sobre os pré-socráticos fornece alguns esclarecimentos acerca da particularidade de sua *metafísica de artista*. Nossa hipótese é que o texto de 1873 colabora para compreendermos a centralidade da fisiologia – em um sentido aberto, mas rigoroso de tematização da dinâmica de geração e corrupção da *physis*<sup>256</sup> – e o papel da ótica artística no estabelecimento de uma nuance importante na metafísica de Nietzsche. Como já argumentado, essa distinção de seu pensamento permite-lhe colocar-se francamente *contra* a tendência socrática de logicização do existente, que precede o ateniense. Ao olhar para a história da filosofia, Nietzsche compreende Parmênides como uma espécie de inaugurador da linhagem, de que Sócrates e, depois, Platão farão parte, que privilegia o conhecimento lógico-abstrato em detrimento ao intuitivo e interpreta o sensível como lugar

<sup>255</sup> NT 17, 18.

<sup>256</sup> Geração e corrupção é uma terminologia aristotélica (cf. KIRK, SCHOFIELD & RAVEN, 2010, p. 121), mas sintetiza bem a distinção característica do pensamento pré-socrático – como indica também Werner Jaeger (cf. JAEGER, 1995, p. 202).



do erro a ser corrigido pelo pensamento. Apareceria desse modo uma separação entre *logos* (entendido não como discurso, mas como sentido) e *aísthesis*, de modo que nossa experiência da *physis* fica rebaixada a um conhecimento inferior, incerto, ambíguo.

A posição tomada por Nietzsche é a da necessidade de admitirmos que, reconhecidos os limites do que pode o pensamento, o sentido do mundo só pode ser encontrado em seu interior, atravessando a dinâmica intuída sensivelmente na *aparência* para questionar o que a sustenta – refletindo sobre a origem do que *há*, o porquê de haver *algo* e o peso de seu desaparecimento. Nessa postura, estabelece-se uma interlocução com a filosofia schopenhaueriana, com a admissão de alguns pressupostos encontrados nela, exemplarmente, o privilégio ao conhecimento intuitivo e a assunção do caráter essencial do problema do sofrimento. Malgrado compartilhe uma boa parte do caminho com Schopenhauer, Nietzsche toma um importante desvio no que diz respeito à interpretação do devir em geral e da finitude humana em particular. A passagem por *A filosofia na época trágica dos gregos* oferece um interessante delineamento do ponto em que a *metafísica de artista* se distingue da *metafísica da vontade*. Tal diferenciação aparece, no escrito, de modo indireto a partir de dois movimentos: o já apresentado delineamento de uma similitude entre Anaximandro e Schopenhauer; e a criação de um contraste entre Heráclito e Anaximandro. Assim como coloca em questão o otimismo teórico, Nietzsche converte o pessimismo em tema de reflexão e fonte de contraste na elaboração de sua filosofia mundana.

Aquilo que podemos considerar a premissa que resume a visão pessimista é a ideia de que a vida é essencialmente sofrimento ou tédio, donde se conclui que o melhor para o homem seria *não existir* e que a vida é um *mau negócio*<sup>257</sup>. Notamos anteriormente que, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche sugere que tal compreensão poderia ser extraída de Anaximandro, como consequência da ideia de que o devir seria uma punição resultante da injustiça originária, a fragmentação do *ápeiron* em múltiplas determinações. Em *O nascimento da tragédia*, tal concepção negativa da existência cumpre um papel importante na interpretação nietzschiana da cultura grega. Isso é evidente na postulação da dualidade do apolíneo e do dionisíaco como elementos constituintes da visão antiga do mundo, uma vez que a mesma carrega, no pano de fundo, a concepção de tais deuses como símbolos de modos distintos de apreensão da vida. Nesse contexto, Nietzsche ressalta que o “artístico edifício da *cultura apolínea*”, cuja expressão maior é o mundo olímpico “onde tudo o que se faz presente [na existência] é divinizado”<sup>258</sup>, teria sido erguido como contraparte da visão do ilógico, dos

<sup>257</sup> Cf. PP II §156; MVR II §19 I-271; §28 I-404

<sup>258</sup> NT 3.

horrores que se apresentam na vida, dos poderes titânicos da natureza – da intuição das contradições, da inexorável destinação ao desaparecimento do que aparece.

O véu apolíneo, por conseguinte, compensaria a visão dionisiaca da vida como incontornavelmente problemática, dolorosa e também do sentimento da natureza como força pungente cujas razões somos incapazes de dominar. Aqueles deuses do Olimpo e os mitos que os envolvem e mostram são justamente modos de dar sentido ao que se nos apresenta como, no fundo, infundado e fundamental. Nietzsche encontra a compreensão desse substrato na simbologia de Dioniso, o deus despedaçado, cuja morte só pode ser pensada em conjunto com o renascimento, que carrega, pois, os extremos da dinâmica da *physis*. A máxima presente em um mito ligado a tal deus é assumida pelo filósofo como signo do conhecimento que se encontra por trás mundo olímpico: trata-se da *sabedoria de Sileno*<sup>259</sup>, referência ao sátiro seguidor de Dioniso, apresentado na mitologia grega como tutor do deus quando criança (cf. HACQUARD, 1996, p. 265; MARCH, 1999, p. 701). Se um traço da cultura grega é a exaltação da vida na totalidade de suas manifestações, a percepção ‘riso de Helena’ por toda parte, aquela sabedoria revela o verso dessa visão. Em uma passagem entre aspas, sem menção à fonte – segundo o escrito *O nascimento do pensamento trágico* (1870), Aristóteles<sup>260</sup> –, Nietzsche escreve:

“Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio *Sileno*, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.

Servindo-se da resposta do sábio Sileno ao rei Midas, Nietzsche estabelece uma tensão entre a ‘serenojovialidade’ [*Heiterkeit*] e uma ‘sabedoria popular dos gregos’. Com viés que se

<sup>259</sup> Algumas seções nas quais Nietzsche se refere a tal sabedoria – às vezes chamada também de “sabedoria dionisiaca” – são cf. NT 3, 4, 7, 8, 9, 10, 24.

<sup>260</sup> Em tal escrito, que antecede *O nascimento da tragédia*, Nietzsche atribui o mito a Aristóteles, mas sem indicação de obra (cf. NPT 2). Trata-se aparentemente de um trecho de um diálogo aristotélico de juventude não conservado, cujo título é *Eudemo*. A fonte de Nietzsche é, possivelmente, Plutarco, que conservou essa passagem em sua obra *Moralia*. O texto publicado entre aspas em *O nascimento da tragédia* contém modificações tanto em relação ao escrito não-publicado de 1870 quanto ao texto encontrado em Plutarco. O início da passagem – em que menciona-se a *serenojovialidade* – é um acréscimo de Nietzsche e o restante encontra pequenas alterações, sendo a ideia geral mantida. Para a versão do texto de Aristóteles conservada por Plutarco cf. ARISTÓTELES. **Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas**. Tradução de António de Castro Caiero. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2010, p. 88-89.

pode chamar de ‘pessimista’<sup>261</sup>, tal sabedoria diz que o melhor para o homem – cuja vida aparece sem sentido dado, sem ser requerida e como lugar de sofrimento – é *não ter nascido* e, em segundo lugar, *morrer* o mais rápido possível. A máxima de Sileno, expressa do alto da sabedoria adquirida por embriaguez, assemelha-se à compreensão schopenhaueriana da existência. A despeito de Schopenhauer, salvo engano, não se referir à sabedoria do companheiro de Dioniso ao longo de sua obra, ele também recorre a fontes gregas na sustentação de sua posição. E, o que é mais interessante, os versos das *Elegias* de Teógnis e de um coro de *Édipo em Colono* de Sófocles citados em *O mundo como vontade e representação* contém aquele mesmo saber, dizendo, respectivamente, “[n]ão ter nascido seria o melhor para os homens” e “o não nascer vence todas as razões [*lógon*, λόγον]” – sendo complementados pela ideia de que, depois disso, o melhor seria morrer<sup>262</sup>. Em ambos os casos, é importante ressaltar, a expressão utilizada pelos gregos é *me phynai* [μή φῦναι].

Considerando-se que na etimologia de *physis* encontramos a raiz verbal *phy*, que significa brotar, crescer, e que tal termo está ligado à voz ativa *phyein* e à voz média *phyesthai*, que remetem a nascer, crescer, avançar, gerar, engendrar, produzir<sup>263</sup>, fica claro o campo semântico de *phynai*. Mais do que isso, assim, compreende-se o motivo de ser possível dizer-se, como faz Heidegger em *Introdução à metafísica* (1953), que na passagem de Sófocles supracitada – e isso vale também para Teógnis e, em certa medida, para a sabedoria de Sileno – “usa-se *physis*, *phynai* em relação ao ser do homem”<sup>264</sup>. Dito isso, aquilo que Nietzsche chama de sabedoria popular grega está radicalmente ligado à ideia da brotação do existente desde si mesmo, reconhecendo o homem como parte da *physis* e afirmando que, dada a efemeridade e a destinação ao perecimento de tudo que se manifesta nesse estof, o melhor seria *não nascer*. Caso o recurso à resposta de Sileno a Midas fosse apenas uma oportunidade para a exposição da interpretação nietzschiana da vida, teríamos que admitir que, em *O nascimento da tragédia*,

<sup>261</sup> Apesar de utilizar o termo “pessimista”, Nietzsche reconhece tanto em *A filosofia na época trágica dos gregos* quanto em *Schopenhauer como educador* que a problematização grega do valor da existência não pode ser subsumida a dos modernos (cf. FTG I; CE III 3). Ele não associa de modo ingênuo e impróprio os antigos ao pessimismo. Nesse sentido, cabe mencionar uma breve reflexão de Heidegger em *Introdução à Metafísica*: “É certo que os gregos eram mais pessimistas do que qualquer pessimista jamais poderá ser. Mas, também eram mais otimistas do que qualquer otimista. O seu ser-aí [*Dasein*] histórico ainda não entrou no âmbito de pessimismo e otimismo. Ambas as avaliações consideram a existência, do mesmo modo e já de antemão, como um negócio, seja como mau negócio ou como algo que vai bem” (HEIDEGGER, 2000, p. 189).

<sup>262</sup> Cf. MVR II §46 I-674. As referências de Schopenhauer foram notadas também em CONSTÂNCIO, 2013, p.19.

<sup>263</sup> cf. BORNHEIM, 1998, p. 11; KOIKE, 1999, p. 169; MURACHCO, 1997, p. 14; HADOT, 2006, p. 38.

<sup>264</sup> IM, p. 188. Note-se que na provável fonte de Nietzsche para a construção da versão da história de Midas e Sileno, a citação de Aristóteles feita por Plutarco, não é usado *me phynai*, mas *me genônai* e *me genesthai*, traduzidas na edição por nós consultada por “não ter nascido”. Isso, contudo, não indica de modo algum uma incongruência entre a narrativa de Aristóteles e aquelas de Teógnis e Sófocles que a precederam, na medida em que a terminologia empregada pelo estagirita para tratar da dinâmica da *physis* é “geração [*gênesin*, γένεσιν] e corrupção” (*Física* IV, 203b15), de modo que a expressão saída da boca de Sileno está no mesmo campo semântico das reflexões aristotélicas sobre os fisiólogos. Não custa mencionar também que Nietzsche conhecia bem a obra de Teógnis, tema de seu trabalho de conclusão dos estudos em Pforta.

sua filosofia seria francamente pessimista.

Embora Nietzsche concorde com Schopenhauer no que diz respeito ao sofrimento como aspecto essencial da vida – e, mesmo após sua obra de estreia, o sofrer é visto como inevitável e constituinte da existência humana –, ele não conclui daí, todavia, que a vida é “um negócio que não cobre seus custos”<sup>265</sup>. Melhor dizendo, por mais que reconheça que o terrível frequentemente toma de assalto a existência humana e mesmo que a contradição e o padecimento estejam na própria essência do mundo – segundo a caracterização do *uno-primordial* –, a questão de Nietzsche não é decretar o desvalor da vida e, antropomorficamente, do existente como um todo. Explorando o mito, o filósofo apresenta uma *intuição do mundo* [*Weltanschauung*] que argumenta ser corrente na antiguidade e elemento fundamental da cultura grega. A sabedoria de Sileno é uma expressão direta dessa visão, contudo ele a verifica também na ideia do devir como punição em Anaximandro, na condenação de Prometeu a ter seu fígado eternamente devorado por um abutre e no “horrível destino do sagaz Édipo”<sup>266</sup>.

Em *A visão dionisíaca do mundo e O nascimento do pensamento trágico* (escritos preparatórios a *O nascimento da tragédia* datados de 1870), logo após se referir à passagem do diálogo de Sileno com Midas, Nietzsche indica outro sinal da presença da admissão da inescapabilidade da contingência e do acaso na visão dos gregos da época trágica. Em tal contexto, ele argumenta que naquela cultura não há a imputação e responsabilização dos deuses pelo mundo ser marcado pela transitoriedade, pela experiência do sofrimento e pela vigência de uma fundamental falta de sentido em alguns de seus acontecimentos e completa: “‘Mesmo os deuses estão sujeitos à Ananke [ἀνάγκη, necessidade]’, esta é uma confissão da mais profunda sabedoria”<sup>267</sup>. Afora o debate acerca de podermos ou não dizer que Zeus está submetido a uma força que lhe é absolutamente exterior – o que está além de nossos propósitos<sup>268</sup> –, interessa Nietzsche ressaltar que, na compreensão grega, também os deuses

<sup>265</sup> MVR II §19 I-271; §28 I-404. O tema do sofrimento é recorrente no pensamento nietzschiano até o final de sua trajetória. cf., por exemplo, BM 270, GC 370, GM III 28.

<sup>266</sup> NT 3. Nietzsche apresenta reflexões mais longas sobre Prometeu e Édipo em NT 9, 10.

<sup>267</sup> NPT 2; cf. VDM 2.

<sup>268</sup> Apesar de não podermos nos aprofundar nesse problema, gostaríamos de deixar indicada a existência de um desacordo em torno do fato se *ananke* e *moira* [destino] – que, quando antropomorfizadas, são mãe e filha – podem ser, de fato, consideradas forças que estão acima dos deuses Olímpicos. Parte da discussão baseia-se no fato de que Zeus parece ter um certo domínio sobre o destino, por exemplo, na *Iliada* (cf. XXI, 82-83; XVI, 440-443), de modo que seria possível até mesmo dizer que ele se identifica com a *moira*. Sobre esse debate cf. DUFFY, 1947, p. 477-485; bem como BRANDÃO, 1986, sobretudo, p. 140-143. Apesar da posição de Nietzsche não ser consensual, ela também não é rara, sendo defendida pelo próprio Junito Brandão, mas também pelo classicista Francis Macdonald Cornford, que ressalta: “O devir era imaginado como o filho de um pai e de uma mãe, que correspondem a Céu e Terra, os primeiros pais do mito mais primitivo. O pai é de cima, Olímpico; a mãe provém de baixo; e um de seus nomes é Necessidade. Já em Homero, Zeus e outros Olímpicos são confrontados por um poder que eles não podem subordinar, chamado Destino ou Fado” (CORNFORD, 1997, p. 361). Além disso, outro poeta que contribuiu na formação de um ideário grego na Antiguidade, Hesíodo, diz sobre as *Moiras* na *Teogonia*, “que aos mortais em seu

agem de acordo com circunstâncias sobre que não tem posse. Em um poema de Simônides de Ceos, uma das possíveis referências do filósofo a propósito da submissão dos deuses à *ananke*, encontramos uma vigorosa expressão de como essa concepção repercute na própria consideração do humano: “louvo e estimo todo aquele que, de bom grado, não faz nada de vergonhoso: contra a necessidade [ἀνάγκη] nem sequer os deuses lutam”<sup>269</sup>. Assim, por que os deuses gregos, figuras superiores, apresentam afetos e comportamentos que amplificam o feitio humano – o mito de Dioniso, por exemplo, está ligada ao desejo de Zeus e ciúme e ira de Hera –, o caráter contingente e errático da vida humana não se tornam motivos de objeção.

Nesse sentido, o que parece relevante para Nietzsche é que a sabedoria que tem uma de suas expressões na fala de Sileno (Teógnis, Baquilides<sup>270</sup> e Sófocles) não conduz a uma *negação da existência* e nem mesmo a uma *resignação*. Mesmo que, como interpreta Schopenhauer, o *me phynai* possa significar o resultado negativo de um suposto cálculo do valor da vida, isso não implica, na leitura nietzschiana, que os gregos tenham ficado presos a tal juízo, sendo o mundo Olímpico por eles criado até mesmo uma tentativa de ultrapassamento desse saber. Em um apontamento do final de 1869 e início de 1870, Nietzsche anota que “[o] heleno não é um pessimista nem um otimista”, completando com a ideia de que “é um homem que realmente olha o horrível e não o denega”<sup>271</sup> e de que a cultura grega, com seu mundo dos deuses, coloca um véu ondulante sobre o terrível. Qual a diferença entre colocar um véu e denegar? Neste caso, velar o problemático não é o mesmo que recusar sua presença, mas transfigurar sua visão em algo aprazível. Essa compreensão dos gregos, presente em *O nascimento da tragédia*, propicia um afastamento do pessimismo schopenhaueriano.

[...] os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem – a teodicéia que sozinha se basta! A existência de tais deuses sob o radioso clarão do Sol é sentida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira *dor* dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, invertendo-se a sabedoria do Sileno, poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”<sup>272</sup>.

Nessa passagem, Nietzsche dá um encaminhamento indireto sobre o porquê de entender a colocação dos deuses também sob o signo da *ananke* como “profunda sabedoria”:

---

nascimento dão o bem e o mal que terão, que perseguem as transgressões de homens e deuses” (*Teog.* 215-225). Nietzsche mesmo fala da “consideração esquiliana do mundo, aquela que vê a Moira tronando” (NT 9).

<sup>269</sup> *Simônides*, Fr. 542 *apud* FERREIRA, 2013, p. 204-205. Apontamos a possibilidade de sua remissão ser a Simônides, pois se sabe que ele conhecia e admirava o poeta (cf. BVN 1866 525, BVN 1868 571; NF 1875 5[121], 6[9]; HH I 154).

<sup>270</sup> Cf. *Bacchylides*, v.160 In: BACCHYLIDES. *The poems and fragments*. Edited by Richard C. Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1905, p. 288.

<sup>271</sup> NF 1869 3[62].

<sup>272</sup> NT 3.



ao fazê-lo, os helenos colocam sua própria existência sob uma nova luz, de tal modo que agora a sabedoria de Sileno é invertida e o sofrimento humano não se configura como uma refutação da vida, mas como uma parte necessária a seu brilho. O mundo olímpico mostra-se, nessa acepção, como um advento que estimulou o desejo pela própria vida humana a despeito do conhecimento de sua efemeridade e do contínuo risco de nos depararmos com a miséria. Nietzsche vai adiante na criação dessa sutil contraposição ao pensamento schopenhaueriano ao notar que aquele “*mundo intermédio dos Olímpicos*” é obra com a qual “a ‘vontade’ helênica colocou diante de si um espelho transfigurador”<sup>273</sup>. Enquanto Schopenhauer enfatiza na vontade seu perfil negativo, uma vez que, como essência de nosso fenômeno, ela nos manteria em uma constante carência<sup>274</sup>, Nietzsche aponta seu aspecto positivo, como fonte de uma criação que satisfaz certo querer. Nietzsche concorda que essa satisfação é apenas provisória e aparente – o princípio mesmo do mundo, o *uno-primordial* é o eterno-padecente –, porém merece relevo sua interpretação colocar em evidência aquilo que a ‘vontade’ realiza. O termo se desloca do terreno da terrível insaciabilidade para o da provisória satisfação.

Pode-se afirmar, então, que da efemeridade do devir os gregos intuíram o fundo terrível e sem sentido da totalidade do existente – expresso na crueldade constante na natureza e no irrecusável padecimento humano –, mas também que daí se lançaram ao embelezamento da necessidade com a criação de imagens que faziam a própria existência humana digna de glorificação. Por sobre a *sabedoria dionisíaca*, eles construíram um mundo claro e significativo o bastante para serem capazes de fazer da dor e transitoriedade algo não só possível de se viver como até mesmo desejável. Nas palavras de Nietzsche: “Com esse espelhamento da beleza, a ‘vontade’ helênica lutou contra o talento artístico correlativo para o sofrer e a sabedoria do sofrer”<sup>275</sup>. Nesse sentido, pondo um véu sobre aquela horrível consideração do mundo – na ótica moderna, pessimista – o desejo pela continuidade da existência é estimulado, de modo que mediante essa *imagem ilusória* [*Wahnbild*] a própria natureza, manifestando-se em nós como vontade de vida, alcança a sua meta. A Antiguidade, entretanto, mostra que esse velamento não é a única forma pela qual o saber popular vocalizado por Sileno é assimilado à vida sem atentar contra ela. A tragédia é outra forma de lida com esse conhecimento, pois faz do padecimento do indivíduo fonte de alegria e prazer.

<sup>273</sup> NT 3. Essa atividade da “vontade” helênica em prol da existência vale também para a tragédia, que forneceria um “consolo metafísico” apontando “para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências” (NT 8). De modo ainda mais claro, Nietzsche afirma que esse consolo e reconforto fornecido pela tragédia e, antes de qualquer coisa, pelo coro – de onde a mesma teria se originado – evita o risco de tal povo “ansiar por uma negação budista do querer”, assim, “[e]le é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (NT 7).

<sup>274</sup> Cf. MVR I §38 I-231.

<sup>275</sup> NT 3, tradução alterada.



Na arte dionisiaca e no seu simbolismo trágico, a mesma natureza nos interpela com sua voz verdadeira, inalterada: “Sede como eu sou! Sob a troca incessante das aparências, a mãe primordial eternamente criativa, eternamente a obrigar à existência, eternamente a satisfazer-se com essa mudança das aparências!”<sup>276</sup>.

Não cabe discutir, aqui, as questões suscitadas interpretação nietzschiana da tragédia enquanto expressão artística, apenas como esclarecimento, observe-se que ‘arte dionisiaca’ é uma referência à música, mas também à própria tragédia – que, conforme a tese nietzschiana, é originada no espírito da música, já que nascida do coro<sup>277</sup>. Interessa-nos tal arte surgir em prol da vida, agora, não pondo um véu sobre o horror que se encontra no fundamento do mundo, mas com a criação de um sentimento de prazer na visão do aniquilamento do indivíduo – o aspecto da *ananke* que vale apenas para os mortais. O destino do herói revelaria, como seu pano de fundo, a vida eterna da vontade além da transitoriedade aparente, o que ensinaria um *consolo metafísico*, com a percepção “de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria”<sup>278</sup>. Dioniso o deus despedaçado e novamente gestado, ligado à terra e à primavera é o preciso símbolo do perecimento e da prodigalidade que perfazem as periferias do círculo da *physis* – e da existência humana nela enraizada. Tal ‘consolo’ provém do sentimento de que mesmo o feio e desarmonico que compõem o destino do herói fazem parte de uma harmonia mais profunda para a qual o herói regressa com a perda da individualidade, reunificando-se à vida eterna. A tragédia, ademais, justifica mesmo o mais extremo padecimento ao mostrá-lo com o auxílio de belas imagens, fazendo aparecer o terrível e problemático como obra de arte.

Na comunhão entre a *bela aparência* apolínea e a *embriaguez da desmesura* dionisiaca na tragédia, fruto do “miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica”<sup>279</sup>, Nietzsche encontra o sustentáculo da tese da experiência metafísica em tal expressão artística. Se através dela intui-se a existência do *uno-primordial por trás dos fenômenos* e a destinação do devenida mostra-se em sua beleza, a atividade artística propicia o sentimento de que toda necessidade é fruto de uma *vontade primordial de prazer na aparência*. A intuição oferecida pela tragédia é a de que o necessário ao ser humano – até o padecimento paroxísmico, como os de Édipo e Prometeu – decorre da vontade de aparência do uno-primordial efetuando-se, mostrando-se no vir-a-ser da natureza. Essa percepção transfere-se para a existência mesma, que aparece como bela obra,

<sup>276</sup> NT 16.

<sup>277</sup> Cf. NT 7, 8.

<sup>278</sup> NT 7. A ideia de *consolo metafísico* será criticada mais tarde no prefácio “Tentativa de autocrítica” (cf. NT Autocrítica 7). Tal crítica consta, de forma indireta, também em *Aurora* (cf. A 50, 52). Voltaremos a esse ponto no Capítulo 2.

<sup>279</sup> NT 1.

como desejável em sua integralidade e, assim, como digna de ser vivida. “[O] mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmonioso são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria”<sup>280</sup>, ressalta o filósofo.

Nietzsche se afasta, dessa forma, de Schopenhauer em um ponto crucial: enquanto para o pensador de Danzig o ponto alto da existência humana se dá na *suspensão* da vontade – experiência possível na arte e, de maneira mais intensa, na ascese –; em *O nascimento da tragédia*, esse ápice ocorre no reconhecimento de que a supressão do indivíduo é *afirmação* de uma *vontade primordial*, que nos faz querer a vida integralmente por intuirmos o poder e a alegria sob a transitoriedade. Ou, enquanto Schopenhauer acredita corrigir as loucuras da natureza e tornar a vida menos insuportável ao estimar a *negação da vontade* – já que ela é origem de toda crueldade e das mazelas da humanidade –, Nietzsche apresenta uma *justificação da vida* que, no limite, implica a *afirmação da vontade*, não individuada mas concentrada no *uno-primordial*. Essa é a grande obra da “‘vontade’ helênica”, expressa na criação do Olimpo e da tragédia: através de suas produções espirituais, um povo olha para a vida como desejável inclusive no errático, no sofrimento, na crueldade, na transitoriedade e na sabedoria do ciclo contínuo do brotar e passar terreno. A percepção do *me phynai* é transmutada, assim, na celebração do *phyein*. Em 1872, tal afirmação da vida provém de uma concepção sobre o fundamento da realidade, em linguagem antropomórfica, do senso de que o terrível, feio, desarmonioso e *necessário* é apenas um *jogo artístico*, vontade do misterioso uno-primordial de “prazer primordial [...] inclusive na dor”, de uma “alegria artística primordial”<sup>281</sup>.

Voltando o olhar para *A filosofia na época trágica dos gregos*, nota-se que seu título deixa como sugestão uma relação entre a arte e o pensamento dos gregos antigos<sup>282</sup>. A intuição mística *tudo é um*, expressada pela primeira vez por Tales, aproxima-se daquilo que, segundo Nietzsche, os gregos vislumbrariam na arte trágica. A ideia anaximandriana do devir – com a condenação ao perecimento – como punição à injustiça cometida contra o *ápeiron*, *indeterminado*, pode ser relacionada à sabedoria encontrada também na tragédia, cuja fórmula *me phynai* [não nascer] acentua. A visão da necessidade [*ananke*] como jogo artístico também é concepção trágica que tem correspondentes na filosofia pré-socrática. Nietzsche escreve sobre a visão heraclíteia:

---

<sup>280</sup> NT 24.

<sup>281</sup> NT 24 e 22, respectivamente.

<sup>282</sup> A continuidade entre arte e filosofia entre os gregos antigos é assumida em um apontamento de 1878, no qual Nietzsche afirma: “Quando ouvi cuidadosamente o som geral dos filósofos gregos mais antigos, acreditei perceber tons que costumava ouvir da arte grega, especialmente a tragédia. O quanto isso deveu-se aos gregos ou o quanto apenas a meus ouvidos, os ouvidos de um homem necessitado da arte – isso não posso dizer com certeza mesmo agora” (NF 1878 30[52]).

“Contemplo o devir”, diz ele [Heráclito], “e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eterno das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir [...]”<sup>283</sup>.

O filósofo de Éfeso teria, portanto, percebido no devir não a punição de uma injustiça, mas um fluxo com certo ritmo eterno que seria a manifestação de uma ‘justiça soberana’. É difícil não pensarmos que também Anaximandro utiliza-se de uma metáfora jurídica e talvez a afirmação da existência de uma injustiça sirva como explicação do movimento do devir, de modo que há também uma justiça no devir, um pêndulo entre equilíbrio e desequilíbrio. De todo modo, o encaminhamento dado por Nietzsche é significativo tanto por indicar uma crítica indireta a Schopenhauer – mesmo concordando que as forças naturais são ‘demoníacas’ – quanto por lhe permitir chegar a um aspecto importante do pensamento de Heráclito: o fato do efésio evitar uma cisão entre o físico e o metafísico. Isto é, com o auxílio de sua “elevada capacidade de representação intuitiva [*intuitiv Vorstellung*]”<sup>284</sup>, Heráclito olhou para as contradições com que nos deparamos no devir e afirmou o próprio conflito [*pólemos*, πόλεμος] como essência do mundo – não precisando recorrer, portanto, à postulação de um fundamento com qualidades absolutamente distintas daquelas que encontra na realidade, a um intransitório. Confiando naquilo que se nos apresenta pela intuição, a transitoriedade e relatividade próprias do que se encontra no tempo e no espaço, Heráclito teria chegado à compreensão de que a própria essência da realidade é atividade e movimento.

Nietzsche observa que Heráclito e Schopenhauer compartilham, em suas metafísicas (embora não cinda o mundo, o pensamento heraclíteo constitui uma metafísica, diz ‘*tudo é um*’), da noção de uma contradição essencial que explica as *mudanças fenomenais*. Porém, em relação às consequências dessa percepção do conflito, a filosofia schopenhaueriana permanece mais próxima de Anaximandro do que de Heráclito. A *vontade* carrega o aspecto conflitivo vigente no *pólemos*<sup>285</sup>, no entanto, leva à compreensão da vida como penitência, quase uma injustiça originária, diferentemente do princípio heraclíteo, que é expressão de uma justiça eterna. Essa divergência entre as posições heraclíteia e schopenhaueriana é colocada por Nietzsche nos seguintes termos: “a tônica fundamental dessa descrição já não é a de Heráclito porque a luta, para Schopenhauer, não passa de uma prova da autocisão do querer-viver, uma autocorrosão

<sup>283</sup> FTG 5.

<sup>284</sup> Ibidem.

<sup>285</sup> Segundo Heráclito: “o conflito é origem de todas as coisas e de todas soberano” (*Heráclito*, DK 53); e “[é] necessário saber que o conflito é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade” (*Heráclito*, DK 80).

deste instinto sombrio e confuso; é um fenômeno absolutamente horroroso”<sup>286</sup>. A interpretação nietzschiana é a de que Anaximandro e Schopenhauer encaminham-se a uma *condenação do devir*, enquanto o pensamento de Heráclito desaguiaria em uma *justificação do devir*.

É na afirmação do vir-a-ser como o dar-se de um *conflito* que é ele próprio *justiça* que ele encontra um aspecto nodal da filosofia heraclítica em *Os filósofos pré-platônicos*: “o Πόλεμος, essa contraposição das diferentes propriedades, só pode captar-se, conduzido pela Δίκη, como um fenômeno artístico”<sup>287</sup>. Enquanto Anaximandro é o “mestre da αδικία”, teríamos com Heráclito uma “*cosmodicéia*”<sup>288</sup>, uma justiça [*dike*, δίκη] no ordenamento [*cosmos*, κόσμος] do mundo. E a ideia de que se trata de um *fenômeno artístico* é relevante, pois essa é a abertura pela qual Nietzsche, sem alarde, aproxima-se do pensamento heraclítico e afasta-se do schopenhaueriano. Em vez de fenômeno moral – como lugar em que nos penitenciamos pelo mero existir, “primeiro com a vida e depois com a morte”<sup>289</sup> –, Heráclito oferece a oportunidade para que Nietzsche aponte, dentro da tradição filosófica, para uma concepção do mundo, e de toda necessidade que dele participa, como algo com sentido artístico. Em *Os filósofos pré-platônicos*, no rastro do fragmento de Heráclito em que o tempo, entendido como *aión* [αἰών, eternidade], é afirmado como uma criança a jogar, Nietzsche destaca: “o devir e o perecer carecem de qualquer consideração moral, é como um jogo infantil (ou como uma criação artística)”<sup>290</sup>. A necessidade manifestada na *physis*, na ordem do tempo como *chronos* [χρόνος] – aquele que transcorre e devora o que cria<sup>291</sup> –, é vista por Heráclito como um dar-se sem valor intrínseco, como circunstância de um jogo em incessante ciclo, sem razão e fim.

Nietzsche sugere que a própria imagem do fogo como princípio em Heráclito, que o coloca ao lado de Tales e Anaximandro na intuição da unidade subjacente à geração e corrupção do mundo, é também dinâmica, como chama que se intensifica e arrefece. É no seio dessa unidade que o mundo como totalidade emerge e se consome – em uma conflagração –, processo que em nada diz respeito à expiação de algum tipo de injustiça, mas apenas a uma necessidade que seria inerente ao fogo, resultado de seu querer e estar saciado, assim como a criação é uma necessidade para o artista. Heráclito, contudo, não era um artista, ressalta Nietzsche, por isso preferiu a metáfora do jogo de criança e do fogo como o elemento “eternamente ativo” que

---

<sup>286</sup> FTG 5.

<sup>287</sup> FPP 10.

<sup>288</sup> Ibidem; cf. FTG 5.

<sup>289</sup> PP II §156, nota 12. Citado por Nietzsche em FTG 4.

<sup>290</sup> FPP 10. Sobre o tempo como criança a jogar cf. *Heráclito*, DK 52. A tradução de José Cavalcante de Souza para tal fragmento é: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado”. Na outra tradução para o português consultada, de Gerard Bornheim, encontramos: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as peças para lá e para cá; governo de criança”.

<sup>291</sup> Esse é o tempo conforme a compreensão de Anaximandro e também de Schopenhauer cf. MVR I §7 I-41.

“constrói e destrói com inocência”<sup>292</sup>, mas a atribuição de inocência à dinâmica da *physis* seria parte da “percepção estética fundamental do jogo do mundo”<sup>293</sup>. A concepção do *uno-primordial* nietzschiana encontra, assim, precedente na Antiguidade e a ideia de que o jogo do mundo está atrelada a uma percepção estética contribui para realçar esse parentesco.

Heráclito não seria, no entanto, o único pré-socrático que apresentaria a visão do caráter estético do mundo, também em Anaxágoras de Clazômenas a dinâmica da *physis* é “um jogo”<sup>294</sup>. A interpretação nietzschiana insinua que a visão da *physis*, em seu autodesdobrar-se e recolher-se, como algo desprovido de teor moral é corrente no mundo antigo. “O devir não é um fenômeno moral, é apenas um fenômeno estético”<sup>295</sup>, teria bradado Anaxágoras, chegando, por vias distintas, a uma conclusão similar à de Heráclito<sup>296</sup>. Aliás, ao encenar a fala anaxagoriana do porquê do *nous* ter dado início ao movimento de encontro e desencontro entre os seres componentes do mundo, as homeomerias [ὁμοιομερή]<sup>297</sup>, Heráclito também ganha voz:

“Ele [o *nous*] tem o privilégio do arbitrário, tem o direito da iniciativa, só depende de si mesmo, ao passo que o resto é todo determinado a partir de fora. Não tem nenhuma obrigação e, portanto, também não existe causa alguma que ele fosse obrigado a defender. Se alguma vez desencadeou o movimento e se fixou um fim, isso não passou de” – a resposta é difícil e Heráclito acrescentaria – “um jogo”. Parece ter sido sempre esta a melhor solução ou a resposta última que os gregos tiveram nos lábios<sup>298</sup>.

<sup>292</sup> FTG 7. A afirmação do caráter não-artístico de Heráclito é feita explicitamente em *Os filósofos pré-platônicos* (cf. FPP 10).

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> FTG 19.

<sup>295</sup> Ibidem.

<sup>296</sup> Dizemos ‘por vias distintas’ porque a concepção anaxagoriana da *arché* da *physis* encontra-se sob a influência dos eleatas, pois concorda com a objeção de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é (cf. *Parmênides*, 291 DK). Anaxágoras recusa a concepção do devir e do perecer conforme haviam admitido Anaximandro e Heráclito, a saber, como sinal da presença de uma contradição no fundamento do que existe que permite a passagem do nascimento à morte. Em um de seus fragmentos lemos: “Os Gregos laboram num erro ao admitir o nascimento e a morte; pois coisa alguma se cria ou se perde, mas tudo se une ou separa das coisas que existem. Por isso, andariam melhor em chamar ao criar-se, unir-se, e, ao perder-se, separar-se” (*Anaxágoras*, 469 DK). A compreensão compartilhada com os eleatas é a de que tanto a *gênese a partir do nada* – o que seria o indeterminado sem qualidades – quanto a *mudança com o nada* – como estaria pressuposto no conflito entre *ser* e *não ser* – são teses sem sentido, por não haver pensamento ou percepção de um absoluto vazio, ou seja, sem a presença de um *ón* [όν, ente, ser] (cf. FPP 13). O fato do problema girar em torno do *ón* não é secundário: trata-se do participio presente do verbo *ser* em grego (corresponde ao *Seiende* alemão), substantivado como *to ón* [o ser]. Isso é importante porque, partindo do próprio problema colocado por Parmênides – a identificação entre ser, pensamento e palavra, base da negação da presença de um *me on* [não ser] –, Anaxágoras coloca-se contra seu mestre no que diz respeito à gênese do múltiplo. Segundo Nietzsche, a objeção seria seguinte: “O mundo está cheio das qualidades mais diversas. Estas *são*, portanto devem ser eternas” (FPP 13). O argumento é, em resumo: vemos um mundo, podemos nos referir a ele e para dele tratarmos dizemos que as coisas são desse ou daquele modo, logo, esse diverso tem ser, então, há multiplicidade. Além disso, também no que diz respeito ao movimento, negado por Parmênides devido à *impossibilidade do ser vir-a-ser* – posto que teria origem em algo que ele *não é* –, Anaxágoras nota que o próprio pensamento ocorre por sucessão de representações, de modo que teríamos, contra o eleata, “acesso imediato à verdade do movimento” (FTG 14). Assim, malgrado negue a existência do não-ser e do devir conforme a compreensão heraclítica, ele resguarda o movimento e busca explicar a multiplicidade por nós percebida com a proposição da existência de uma infinidade de seres materiais qualitativamente diversos que constituiriam uma mistura indiscernível na origem e puderam formar o mundo devido a um processo de separação da massa informe e junção de certas qualidades. O processo de junção e separação daqueles seres materiais – que constituem tudo – é explicado pela ação do *nous*, um espírito movente.

<sup>297</sup> O termo homeomerias é aristotélico, Anaxágoras escreve “quantidade indeterminada de sementes” (*Anaxágoras*, 468 DK).

<sup>298</sup> FTG 19

Se compararmos essa ‘melhor solução’ ou ‘resposta última’ que os gregos tiveram com aquela que o próprio Nietzsche anuncia em *O nascimento da tragédia*, torna-se palpável o diálogo entre a proposição do *uno-primordial* e aquela resposta dos gregos da época trágica. O *nous* é um artista que cria a partir de uma “arbitrariedade irracional”<sup>299</sup>, isto é, que em seu gesto criativo se lança à necessidade da obra conformar-se de certo modo, mas sem dominar previamente todos os movimentos que a compõe. Também a intuição da unidade originária – que *aparece* como vontade – propiciada pela tragédia leva-nos à compreensão de toda a necessidade como fruto de um *jogo artístico*, já que a aparência mesma é meio para o prazer do eterno-padecente e, então, os acontecimentos do mundo são parte de uma obra. Assim podemos compreender a afirmação da existência como *fenômeno estético* que atravessa o livro de estreia de Nietzsche. Em uma das apresentações dessa tese, o filósofo sublinha que deveríamos admitir que “somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte”, completando: “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente”<sup>300</sup>. O *nous* e o *uno-primordial* compartilham o privilégio do arbítrio próprio do artista e, como explicação de todos os eventos dados no mundo, contribuem para *justificar o devir*.

Há, contudo, uma diferença crucial entre as posições de Nietzsche e Heráclito e a de Anaxágoras: os dois primeiros não recorrem a qualquer tipo de dualidade em suas metafísicas; enquanto o último faz uma distinção entre matéria inerte e espírito movente. O *nous* é utilizado por Anaxágoras como um *atheos ex machina*<sup>301</sup>, reconhece Nietzsche em um póstumo de 1875, que – abstendo-se de atribuir finalidade, sem estabelecer intenção direta nas coisas concretas e por puro instinto artístico –, dá início ao movimento daqueles infinitos seres que se encontravam unidos como matéria amorfa. Heráclito, por outro lado, pressupõe o movimento na própria constituição daquilo que existe, visto tanto a ideia de um *pólemos* essencial às coisas quanto do *fogo* como elemento originário inserirem a dinâmica *na physis*. E o próprio Nietzsche, ao extrair a aparência de uma necessidade de prazer na essência de seu princípio metafísico, faz com que possamos ver o mundo material como uma *visibilidade do uno-primordial*<sup>302</sup>. Trata-se também de uma espécie de *atheos* necessitado da aparência – preso irremediavelmente a ela –, que deixa

<sup>299</sup> FTG 19.

<sup>300</sup> NT 5.

<sup>301</sup> NF 1875 6[46]. Mais uma vez, Nietzsche coloca-se contra a compreensão aristotélica de um pré-socrático ao recusar a ideia de que o *nous* é um *deus ex machina* [θεός ἐκ μηχανῆς] que dirige as coisas a um fim (cf. FTG 17; FPP 13).

<sup>302</sup> Nietzsche não se utiliza dessa expressão, a tomamos emprestada de Schopenhauer, que exprime-se sobre a matéria como a *visibilidade da vontade* (cf. MVR II §24 I-351, 352). Ela é útil por ajudar a indicar que não há cisão radical entre uno-primordial e aparência, mas doação de fundamento, ou justificação do que se nos nega sentido, da coisa em si ao fenômeno.



a marca da *necessidade* artística em todo acontecimento, sem intervir no mundo para seus fins.

A elaboração desse diálogo com o pensamento pré-socrático parece-nos colaborar com o delineamento da metafísica de artista nietzschiana. Se observarmos alguns passos importantes de *A filosofia na época trágica dos gregos*, a vinculação do uno-primordial com as tematizações da *physis* presente no pensamento de certos pré-socráticos torna-se mais clara. Ele começa sua apresentação pelo postulado metafísico de Tales *tudo é um*, passa pela explicação de Anaximandro da origem da multiplicidade e da transitoriedade na injustiça [*adiké*], contrapõe tal concepção à ordem e justiça do devir visto por Heráclito e chega ao *nous* como um *atheos* que inicia o movimento por mera arbitrariedade de artista, em sua necessidade de iniciar uma forma. Existem, portanto, paralelos entre características atribuídas a seu princípio metafísico e concepções encontradas na tradição pré-socrática. Entretanto, essa proximidade não é afirmada explicitamente pelo filósofo e, dado seus escritos sobre os pré-socráticos terem permanecido apenas cursos e textos privados, essa profunda interlocução permaneceu lateral (inclusive nas demais obras publicadas). De todo modo, a tentativa de explicar a multiplicidade por intermédio de um princípio unitário, o reconhecimento do aspecto fundamentalmente contraditório do mundo, a visão da existência humana e do devir em geral como *justificados* como jogo artístico do uno-primordial são parte desse diálogo. E se o *uno-primordial* é fruto da imersão nietzschiana na *época trágica*, não é estranho que justifique o conflito existente no *coração da natureza* – a dinâmica de geração e corrupção própria da *physis* – e que o faça porque permanece vigente em todo aparecimento, posto que é princípio, fonte eterna do vir-a-ser, *arché*.

Semelhante a Schopenhauer, no propósito de apresentar uma concepção da vida como todo, Nietzsche delineia um princípio para a *physis* que se conjuga com aquilo que encontra – e inventa – em sua análise da cultura grega: a afirmação da vida como bela até mesmo na grande dor. E bem como descobre o pessimismo schopenhaueriano antecipado em Anaximandro, segundo o qual o devir é uma injustiça cometida contra o *ápeiron* e o vir-a-ser é o cumprimento da pena por tal ato – na dor e na morte –; ele vê na afirmação heraclítica da inocência do devir como jogo de criança e na concepção anaxagoriana da arbitrariedade artística do *nous* antecedentes de sua *metafísica de artista*. Ao voltar seu olhar para a *physis*<sup>303</sup>, sobretudo, ao modo jônico (buscando acolher a dinâmica de aparecimento e desaparecimento percebida em vez de recusá-la em função do pensamento da permanência eterna no ser, como Parmênides), Nietzsche aparece como *physiologoi*. Enquanto caracteriza os eleatas e Sócrates como pensadores que rebaixaram o devir e assim a investigação natural por intransigência lógica,

---

<sup>303</sup> Heidegger notou essa orientação à *physis* no pensamento de Nietzsche cf. HEIDEGGER, 1987, p. 46.

elogia Tales, Anaximandro e Heráclito como aqueles que se dedicaram a procurar uma resposta para o todo olhando profundamente a natureza.

Além disso, ao sugerir como princípio o uno-primordial, uma espécie de *deus-artista* “completamente inconsiderado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico prazer e autocracia”<sup>304</sup>, sua metafísica ou *physiologia* apresenta-se com uma visão *estética* de fundo. Tal concepção – essa é nossa hipótese a partir de seus argumentos – está inspirada no que Nietzsche entende como um *consolo metafísico* fornecido pela experiência da tragédia e no prisma que ele nota estar presente em filósofos da época trágica. No entrelaçamento entre essa fisiologia arcaica e a concepção estética do mundo, ele busca, pela primeira vez, colocar-se *além* de outras posições metafísicas. Contra o otimismo teórico socrático e sua crença na lógica como possibilidade do encontro da essência do existente por sobrevoos, ele enraíza o espírito humano na *physis*<sup>305</sup>; contra o pessimismo schopenhaueriano – e anaximândrico – da dinâmica do vir-a-ser como fenômeno de teor moral, ele afirma a existência e o mundo como *fenômeno estético*. Desse modo, *O nascimento da tragédia* abre um horizonte que continuará a orientar Nietzsche durante sua trajetória. Ali, pela primeira vez, sua busca de uma posição em relação à história da metafísica passa pela realização de contraposições – constituindo uma *antimetáfísica* – desenhadas enquanto *vê a ciência com a ótica do artista*, mas *a arte com ótica da vida*.

Esse primeiro experimento de Nietzsche, embora ele venha a reconhecer certos limites na *autocrítica* do prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, abre caminho a uma *filosofia mundana* que ele continuará percorrendo, ainda que faça certos desvios. Enquanto em 1872 sua atitude antimetáfísica é marcada por uma equiparação – pela busca de um princípio de *afirmação do mundo* contra a negação vista na tradição –, em seu segundo livro, *Humano, demasiado humano* (1878) sua contraposição desenvolve-se em uma tentativa de *superar a metafísica*, a partir de uma atenção para a atividade humana na *dação* de um sentido para o mundo como fruto de uma história do desenvolvimento orgânico. Nesse sentido, a dimensão estética da existência humana é vista em sua correlação à fisiologia.

---

<sup>304</sup> NT Autocrítica 5.

<sup>305</sup> Note-se que em um rascunho de 1872, Nietzsche anota sugere uma oposição ao socratismo a partir do pensamento pré-socrático: “Contraposição entre os pré-socráticos e os socráticos” (NF 1872 21[19]).

### 3 CAPÍTULO 2 – REFLEXÕES FISIOLÓGICAS E ESTÉTICAS NO *FILOSOFAR HISTÓRICO*

#### 3.1 Considerações iniciais: a crise entre *metafísica de artista* e *filosofia histórica*

“*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. [...] o título diz ‘onde vocês veem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’”<sup>306</sup>. Com essa afirmação, Nietzsche inicia a análise de seu segundo livro em *Ecce homo* (1888)<sup>307</sup>. A constatação de uma *crise* na passagem de *O nascimento da tragédia* (1872) para seu livro dedicado aos *espíritos livres* de 1878 é expressiva: em uma análise etimológica, o verbo *krinó* remete ao ato de separar, comparar, julgar e decidir, dando origem ao substantivo *krísis* [κρίσις], ligado à oportunidade de decisão, o que a encaminhou à acepção dicionarizada de momento difícil, de disrupção. *Humano* não é a crise, mas monumento dela proveniente, a construção que simboliza, carrega e concretiza as reminiscências de tal evento. Do ponto de vista biográfico, o afastamento de Wagner e Schopenhauer, do ofício de filólogo e da docência na Universidade de Basileia são mostras da circunstância crítica e podem ser interpretados como frutos da busca de caminho próprio<sup>308</sup> (cf. JANZ, 2016). O quase absoluto silêncio sobre o músico alemão em *Humano, demasiado humano* I (1878), *Opiniões e sentenças diversas* (1879), *O andarilho e sua sombra* (1880) – reunidos em *Humano II* – e *Aurora* (1881), a imersão em discussões filosóficas desvinculadas das problemáticas filológicas sobre a antiguidade e a clara contraposição ao proceder metafísico sugerem um redirecionamento.

Sem dúvida, *O nascimento da tragédia* (1872) é o livro que apresenta Nietzsche a seus contemporâneos e, como ele destaca quatorze anos depois no prefácio “Tentativa de autocrítica” (1886), inaugura a duradoura *tarefa* de *ver a arte com a ótica da vida*<sup>309</sup>, constituindo a abertura de horizonte de sua filosofia. Todavia, como sugere a própria crítica nietzschiana à sua *metafísica de artista*, essa estreia é também atracadouro de que se afasta na medida em que traça seu caminho de pensamento. *Humano* é a primeira expressão um pouco mais nítida desse distanciamento do marco de seu início de trajetória – do porto de partida –, e, ao mesmo tempo, a primeira mostra da presença necessária do primeiro passo em outros pontos

<sup>306</sup> EH Humano 1.

<sup>307</sup> Referimo-nos a *Humano* como ‘segundo livro’ pois as quatro *Considerações extemporâneas* foram publicadas separadamente, entre 1873 e 1876. É bem verdade que no capítulo “Por que escrevo tão bons livros” de *Ecce Homo*, Nietzsche trata do conjunto das *Extemporâneas*. Contudo, seria impróprio dizer que elas formam um livro. Consideramos, logo, *O nascimento da tragédia* o primeiro e *Humano* o segundo livro nietzschiano.

<sup>308</sup> Cf. EH Humano 2, 3, 4, 5.

<sup>309</sup> Cf. NT Autocrítica 2.

do percurso. O momento da crise, da decisão, é aquele em que uma situação latente emerge, de maneira um tanto intempestiva, como tema, fazendo da travessia algo distinto. Não por acaso, ao longo de toda sua obra, Nietzsche voltará a se referir à obra de 1872 direta ou indiretamente em diversas ocasiões, retomando – geralmente, sob outro ponto de vista – problemas que foram nele apresentados. A relação entre *arte e metafísica*, a concepção dos *impulsos* como elementos básicos de nossa visão do mundo, o reconhecimento da atividade instintiva como parte também da vida espiritual, o caráter estético da existência, a reflexão sobre a *aparência* e sobre a *coisa em si*, para citar alguns exemplos, permanecem vigentes após 1872.

Entretanto, nos seis anos que separam sua estreia e *Humano*, às vezes parece abrir-se um abismo entre as posições nietzschianas: no lugar da proposição de uma metafísica (*outra, de artista*), o filósofo trabalha na crítica e superação do pensar metafísico em geral – o que não passou despercebido por seus intérpretes. As costumeiras divisões de sua obra por períodos apontam o escrito de 1878 como marco da transição da fase de juventude para a intermediária. Assim, mesmo que o esforço seja o de evitar uma periodização enrijecedora – a criação de cisões fortes dentro do pensamento nietzschiano –, a tensão entre a metafísica de *O nascimento da tragédia* e a postura filosófica inaugurada com *Humano* é o lugar em que se reconhece a presença de uma significativa mudança de orientação na obra de Nietzsche<sup>310</sup>. E o interessante é que, mesmo algumas das tentativas de apresentação de uma unidade de percurso, por vezes se alimentam dessa tensão entre os dois primeiros livros do pensador. Em duas vias bem distintas, isso se evidencia na colocação dos escritos ditos de juventude à parte do todo da obra devido à inconveniente proximidade com a metafísica schopenhaueriana (cf. D’IORIO, 2014a, p. 73), e no descobrimento na metafísica de artista nietzschiana de uma primeira elaboração da tese capital da *vontade de poder* do filósofo maduro (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 71ss)<sup>311</sup>. As

<sup>310</sup> Cf. D’IORIO, 2014, p. 73; JASPERS, 1963, p. 87-88; KAUFMANN, 1974, p. 52; LÖWITH, 1997, p. 22; HEIDEGGER, 1979, p. 207.

<sup>311</sup> No curso *A vontade de poder como arte* (1936-37), Heidegger interpreta a *vontade de poder* – que seria a concepção fundamental do pensamento nietzschiano como tentativa de determinar o ente como tal na totalidade –, a partir de cinco afirmações que a delineariam, quais sejam: “1. [a] arte é a mais perspicaz e familiar configuração da vontade de poder”; “2. [a] arte deve ser compreendida nos termos do artista”; “3. de acordo com o conceito expandido de artista, a arte é a ocorrência básica de todos os entes; na medida em que são, entes são autocriando-se, criados”; “4. [a] arte é o distintivo contramovimento ao niilismo”; “5. [a] arte vale mais do que ‘a verdade’” (HEIDEGGER, 1979, p. 71-74). Ele encontra tais compreensões básicas em sua leitura das anotações nietzschianas do período de preparação da obra *A vontade de poder* – cujo primeiro plano surge em agosto de 1885 e o último data de agosto de 1888 –, e seu argumento é o de que a arte seria o fundamento da tese da vontade de poder, a filosofia propriamente nietzschiana (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 9). No momento em que apresenta a afirmação 3, Heidegger ressalta: “Mas nós sabemos que a vontade de poder é essencialmente um criar e destruir. Que a ocorrência básica dos entes é ‘arte’ sugere apenas que a arte é vontade de poder. Muito antes Nietzsche apreende a essência da arte explicitamente como uma configuração da vontade de poder, em seu primeiro escrito, *O nascimento da tragédia*, ele vê a arte como o caráter básico dos entes. Então nós podemos entender por que durante o período de seu trabalho em *A vontade de poder* Nietzsche retorna à posição sustentada sobre a arte em *O nascimento da tragédia*” (HEIDEGGER, 1979, p. 72). Nesse sentido, ele liga diretamente a *metafísica de artista* à *vontade de poder* como um pensamento contínuo e fundamental de Nietzsche. Paolo D’Iorio, por outro lado, em *Nietzsche na Itália*, argumenta – baseado nos apontamentos de 1876 e na

divergências em relação ao lugar de *O nascimento da tragédia* na obra nietzschiana é fruto da ambiguidade com que o próprio autor interpreta o livro, descrevendo-o como temerário e inaugurante, que carrega, a um só tempo, as marcas da juventude e a *tarefa* que lhe ocupa<sup>312</sup>.

É na concepção estética do mundo onde os “defeitos da mocidade” e o horizonte de pensamento aberto se encontram no escrito de 1872: Nietzsche pretende oferecer uma determinação sobre o *em si* que nos permita ver a vida em sua totalidade – até no problemático e terrível – como justificada, donde a ideia de um *deus-artista* a buscar na aparência seu “eterno desfrute”<sup>313</sup>. Por um lado, desse modo, o jovem filósofo afirmara o existente como obra de arte, sendo seus acontecimentos sinal não de ordem moral mas apenas de um jogo por prazer do *uno-primordial*; por outro, tal *justificação estética* da existência realizara-se em uma *metafísica*, na dação de fundamento e sentido onde parece faltar. A mudança ocorrida na metade final dos anos setenta, que se torna monumento em 1878, incide precisamente sobre o problema da metafísica. “Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela...*”, afirma Nietzsche sobre *Humano*, para em seguida completar: “em quase toda parte congela a coisa em si”<sup>314</sup>.

Assim, o gesto brusco representado pela ausência da figura de Wagner, pela forte crítica a Schopenhauer, pela valorização das ciências naturais como parte da elaboração de uma *filosofia histórica* e pela afirmação da arte – em certo registro – como refúgio de sentimentos metafísico-religiosos<sup>315</sup> não é fruto de um desacerto pessoal (o fim de uma amizade ou da reverência a um mestre) e sim carrega uma profunda orientação filosófica. No “Prefácio para Richard Wagner”, Nietzsche louvara a arte como “a atividade propriamente metafísica desta vida”<sup>316</sup>, seis anos mais tarde, abre *Humano* tomando as explicações metafísicas como baseadas em um *erro da razão*. Não o importa mais buscar o fundamento metafísico que justifique a existência, mas mostrar que a própria tentativa de apresentar o fundamento pode ser

---

autointerpretação nietzschiana tardia – que na passagem de *O nascimento da tragédia* para *Humano* haveria um processo de ruptura, de modo que seria melhor “colocar entre parênteses a fase wagneriana e instaurar uma continuidade mais forte entre as primeiras reflexões dos escritos de juventude e a filosofia do espírito livre contida em *Humano, demasiado humano*” (D’IORIO, 2014, p. 73). O intérprete italiano, indiretamente, vai de encontro à interpretação heideggeriana, notando que Nietzsche nutre suspeitas acerca da metafísica schopenhaueriana e um interesse sobre ciências naturais desde antes de *O nascimento da tragédia* e que, a partir de 1876, ele recua definitivamente de suas fórmulas metafísico-estéticas de juventude. Com isso, ele reconhece uma centralidade do ‘período intermediário’ no desdobrar-se do pensamento nietzschiano.

<sup>312</sup> Lê-se na apresentação de sua *tarefa* em ‘*Tentativa de autocrítica*’: “não quero encobrir de todo o quanto ele me parece agora desagradável, quão estranho se me apresenta agora, dezesseis anos depois – ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NT Autocrítica 2). Tratamos da ambivalente avaliação de *O nascimento da tragédia* na seção 1 do Capítulo 1.

<sup>313</sup> NT 5. A ideia do ‘deus-artista’ foi abordada na seção 6 do Capítulo 1 desta tese.

<sup>314</sup> EH Humano 1.

<sup>315</sup> Para aforismos que tocam essas questões cf. HH I 1, 131, 153. Voltaremos a essas discussões neste capítulo.

<sup>316</sup> NT Prefácio para Wagner.

compreendida como *coisa humana*, nascida com a ajuda do humo depositado em determinado solo. Toda necessidade metafísica passa a ser vista como uma necessidade histórica de conforto metafísico e, assim, como algo passível de questionamento enquanto brotado na existência humana (cf. CHAVES, 2005, p. 275). Ao redor do problema da metafísica concentram-se elementos que ensejam a percepção de uma cisão na obra nietzschiana e a existência de, ao menos, duas posições filosóficas no transcurso de seu pensamento.

Nossa hipótese, porém, é a de que a transição ocorrida na passagem de *O nascimento da tragédia a Humano, demasiado humano* não corresponde a uma ruptura radical (apesar estarmos de acordo com a presença de díspares lidas com a metafísica), mas a uma reorientação filosófica ainda no interior da tarefa de *ver a ciência com a ótica do artista e a arte com a ótica da vida*. Assim, acreditamos que a autointerpretação de Nietzsche na “Tentativa da autocrítica” com a asseveração da existência de uma mesma *tarefa* em seu pensamento é coerente com seu percurso. A aparente inversão da relação entre ciência e arte, com o privilégio da primeira em 1878, não significa a adesão a um cientificismo ou positivismo, uma vez que a própria ciência jamais será concebida como capaz de um desvelamento completo do mundo fenomênico – ele não cede à crença em um progresso do conhecimento em direção a um estado final. A compreensão nietzschiana parece outra: na medida em que a arte fora tomada em 1872 como a tentativa de salto através do fenômeno ao encontro da *coisa em si*, a aproximação da propalada filosofia histórica com as ciências visa à suspensão do recurso a hipóteses metafísicas – a asserções que apelem a uma “origem miraculosa”<sup>317</sup>. Esse reposicionamento filosófico carrega, de maneira implícita, uma *autocrítica*, sendo a vinculação entre arte e metafísica no livro que realiza uma contundente crítica ao pensamento metafísico signo de uma reorientação<sup>318</sup>. A própria ciência, todavia, está estritamente ligada ao âmbito fenomênico e, posto ser *descrição da aparência na aparência*, carrega inegável base estética.

Um já bem conhecido apontamento de 1876 (período em que Nietzsche preparava o que veio a ser *Humano I*), sintetiza o pano de fundo que distingue a obra de 1878 daquela que a precede: “Quero expressamente declarar aos leitores de meus escritos anteriores que abandonei as posições metafísico-artísticas essencialmente dominantes ali: elas são agradáveis, porém insustentáveis”<sup>319</sup>. Admitir a insustentabilidade das teses metafísicas de seu livro precedente representa uma alteração de postura: o encolhimento do terreno da metafísica é, agora, assumido como condição não passível de ultrapassamento por meio de uma poesia

<sup>317</sup> HH I 1. Lembre-se que, em 1872, a tragédia nasceria de um “miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica” (NT 1).

<sup>318</sup> Apresentamos esse argumento em trabalho anterior cf. MOURA, 2019, em especial, Capítulo 2.

<sup>319</sup> NF 1876 23[159].



filosófica edificadora (por mais que ela possa criar justificações, é necessário reconhecer que falta onde se apoiar). Embora Nietzsche não chegue a ser exatamente explícito a respeito da renúncia a suas posições anteriores, suas reservas em *Humano* não ficaram inauditas. O contumaz reconhecimento do escrito como marco de viragem do pensamento nietzschiano é sinal de que a tácita autocrítica não passou despercebida. Aliás, desde suas primeiras recepções, *Humano* foi visto como brusca mudança de direção e, por isso, recebeu críticas no círculo wagneriano – seu público mais imediato dado a aplicação ao wagnerismo de sua obra de estreia –, que atacou o livro através do jornal *Bayreuther Blätter* (cf. JANZ, 2016a, p. 644-649).

Antes concebida como *atividade propriamente metafísica desta vida*, a arte passa a ser vista por Nietzsche de forma ambivalente: é tratada, simultaneamente, como herdeira dos sentimentos metafísicos e precursora do interesse pela aparência que caracteriza o homem científico<sup>320</sup>. Além disso, ele já não se ocupa com a tentativa de apresentar alguma possibilidade de *consolo metafísico*, mas com a discussão da premissa de que a *necessidade metafísica* é uma *aeterna veritas* do ser humano – argumento de Schopenhauer reelaborado por Lange. Nesse sentido, Nietzsche adota uma posição francamente antimetafísica, isto é, diferentemente de *O nascimento da tragédia*, não por equiparação, mas por contraposição aguda à tradição. O propósito deixa de ser a apresentação de *outra metafísica* como alternativa a concepções que fazem do mundo fenômeno *moral*, como o otimismo socrático e o pessimismo schopenhaueriano, e torna-se a crítica para *superação da metafísica*. Nesse contexto, não só Schopenhauer, que serviu de inspiração para suas posições metafísico-artísticas, mas também Kant, que mantém a coisa em si no horizonte como incognoscível e, logo, irrefutável, serão antagonistas importantes em seu *filosofar histórico*.

Apenas para indicar preliminarmente o significado dessa nova atitude, mediante uma filosofia histórica ele fornece descrições do vir-a-ser do homem e suas produções espirituais como eventos mundanos, sem evocar intervenções metafísicas no trajeto. Em vez de uma proposição derradeira (e não importa se apenas como poesia conceitual) acerca daquilo que constitui o substrato do fenômeno, Nietzsche apresenta *pequenas verdades desprezíveis*, que, conquistadas com método e reconhecidas como meras hipóteses, colaborariam na construção de uma narrativa mais modesta sobre a existência humana. O experimento parece ser produzir filosofia sem se deixar arrastar pelo enigma do mundo, sem ficar preso à certeza negativa da *coisa em si como incognoscível* ou positiva da *coisa em si como fundamento*. O filósofo assume, então, a possibilidade de um pensar que poderia, no contexto pós-kantiano,

---

<sup>320</sup> Cf. HH I 222.

arrefecer “a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas”<sup>321</sup> e refletir sobre o significado de vivermos em uma cultura na qual a metafísica tornou-se problema insolúvel, assim, passível de ser posto em suspensão. A consideração sobre a *coisa em si*, que já ocupara Nietzsche em sua juventude, reaparece de maneira intensa em *Humano*. Entretanto, se anteriormente a contenda de Schopenhauer com Kant – sobre as fontes da metafísica e a proveniência da ideia de um incondicionado – fora seu ponto de partida e sua atitude fora propor um fundamento para o existente com vistas à função edificadora da filosofia<sup>322</sup>, agora ele adota uma visão mais cautelosa: abstém-se de tomar a determinação do *em si* como aspecto necessário da reflexão filosófica. Não se trata de refutar o *em si*, mas assentir com sua incognoscibilidade – ressaltada nas anotações *Sobre Schopenhauer* (1868) e em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) – e notar que o temos constituído com propriedades negativas<sup>323</sup>, o *não-múltiplo, a-temporal e in-condicionado* é o *não fenômeno*.

Com seu *filosofar histórico*, Nietzsche inicia uma profícua crítica à tradição filosófica por dirigir-se a um suposto outro do devir como pedra de toque do pensamento. Em uma contraposição à metafísica, ele volta-se ao fenômeno, afirmando a *aparência* [*Schein*] como única base possível para a reflexão filosófica, uma vez que descobrimo-nos incapacitados de ultrapassar o fenômeno para determinarmos seu fundo. Já em 1872, seu pensamento caracteriza-se por uma orientação à terra – à *physis*, ao dar-se da vida neste mundo –, o ponto é que, com *Humano I e II*, *Aurora* e *A gaia ciência*, o filósofo abdica do empreendimento de oferecer uma determinação da unidade originária ou *arché* vigente no todo e radicaliza a atenção à nossa representação intuitiva, o que o mantém em um olhar rigoroso à dinâmica do mundo (aspecto que elogiara em Heráclito). Precisamente por isso, ele abre-se às descrições do vir-a-ser humano oferecidas pelas ciências naturais como instrumento de crítica à metafísica<sup>324</sup>, com particular atenção à fisiologia do aparato intelectual – na via neokantiana – e à psicologia dos sentimentos morais humanos. A afirmação pública de um papel positivo para as ciências em seu pensamento, em aparente contraste com o argumento de *O nascimento da tragédia*, sinaliza o apreço pela investigação da natureza como elemento filosófico, traço distintivo também da tradição pré-socrática, particularmente em sua vertente jônica. Mais do que uma suposta adesão ingênua a um cientificismo, o que encontramos em Nietzsche é um interesse pelo olhar humano e uma tentativa de narrar a nós como espécie que veio a ser no estofo do mundo.

<sup>321</sup> Cf. HH I 244.

<sup>322</sup> Tratamos dessas questões no Capítulo 1, sobretudo, na seção 2.

<sup>323</sup> Cf. HH I 9, 10.

<sup>324</sup> cf. ABBEY, 2000, p. 87; KAUFMANN, 1974, p. 90; VIESENTEINER, 2013, p. 22.

Portanto, a aproximação nietzschiana das ciências faz parte de sua busca por uma posição antimetafísica, não porque creia em explicações científicas definitivas – o que significaria recair em dogmatismo –, porém porque o possibilita apresentar uma narrativa plausível sobre o vir-a-ser humano sem recorrer a teses metafísicas. Reconhecer Nietzsche como filósofo “cientificamente informado” (SCHACHT, 2011, p.38) não significa dizer que ele reduza a totalidade do existente àquilo que pode ser observado pelas ciências, mas que ele se interessa pela descrições modestas advindas do rigoroso exercício de refinamento do ponto de vista humano sobre as coisas. Em vista disso, nossa hipótese é que ele delineia, também aqui, uma filosofia *mundana* ao olhar para o mundo como *fenômeno estético*<sup>325</sup>. Porém, há uma diferença importante em comparação com sua obra de estreia: no lugar de evocar algo sobre o em si para *justificar* o mundo; o filósofo argumenta que o haver um mundo é fenômeno estético e que, justificada ou não, a vida *depende* da aparência. Acercar-se da ciência nesse empreendimento sugere um mergulho no fenômeno, com a aceitação dos limites do que podemos dizer positivamente e com a compreensão de que qualquer possibilidade de sentido se dá na aparência – onde estamos fincados porque no aparecer, *na perspectiva*, vivemos.

Ele permanece em profunda interlocução com o tema da intuição como iniciação pré-reflexiva ao mundo, porém já não busca ultrapassar a representação intuitiva em direção àquilo que a possibilitaria, seu fundo infundado. Nossa hipótese é que o caminho que o permite realizar sua crítica à metafísica passa pela manutenção da ideia de um *plano de imanência*<sup>326</sup>, de um estofo comum – expresso na mundanização do espírito humano –, enfatizando que esse *continuum* homem-mundo não pode ser positivamente determinado se admitido que nosso ponto de vista não o abarca absolutamente, mas o recorta, doa certa forma, e que nosso intelecto *não* pode ser identificado ao *olho de Deus*. Em suma, o ser humano só chega a tematizar a *physis* porque há *aísthesis*, sendo seu aparato cognitivo não mais que instrumento mundano de sobrevivência<sup>327</sup>, por muito tempo tomado incautamente como algo divino. Esse caminho de reflexão já se encontra aberto em *Sobre verdade e mentira*, entretanto, ele somente foi trilhado em público com o advento de *Humano, Aurora* e *A gaia ciência*. Ainda que seja possível ver em *O nascimento da tragédia* e nas *Extemporâneas I e II* um compromisso de Nietzsche com a visão do homem como uma espécie animal que deveio na natureza (cf. KAUFMANN, 1974, p. 166s; RORTY, 1998, p. 14), a partir de 1878, há um claro empenho de naturalização do ser humano – contra a humanização da natureza corrente na tradição metafísica.

<sup>325</sup> Cf. HHI I 16; NF 1880 10[E93]; A 119; GC 107.

<sup>326</sup> Como observamos na Introdução desta tese, a expressão é de Deleuze (cf. DELEUZE, 1992, p. 60ss).

<sup>327</sup> VM I; HHI I 31; A 142; GC 110, 111.

É fundamental assinalar que essa tomada de posição no seio do fenômeno não significa a refutação do *mundo metafísico*. Sua atitude é de outra ordem: enquanto Kant mantém a *coisa em si* no horizonte como elemento de orientação, como conceito limítrofe no âmbito teórico e condicionante no âmbito prático – doando papel normativo ao *como se* houvesse *liberdade* (cf. VAIHINGER, 1924, p. 271ss) –; e Schopenhauer compreende a *coisa em si* como fundamento do fenômeno, encontrando a vontade como ponto mínimo em que se poderia experimentar um incondicionado; Nietzsche ousa um pensamento que não apela a argumentos sobre o avesso do mundo. Ele aprofunda-se na relação e no enraizamento humano no mundo em níveis distintos ao assumir que só podemos falar positivamente do mundo *aparente*<sup>328</sup> – e nenhum outro –, que o ser humano e suas criações espirituais estão vinculado à transitoriedade terrena, que voltar-se à terra é, na circunstância pós-crítica, questão de (bom) *gosto*<sup>329</sup> e que a percepção do errar humano é oportunidade para reconhecermos que a existência demanda criação, invenção<sup>330</sup>. Enfim, *não justificar*, porém *descrever* – o que é uma modéstia – o mundo e a vida enquanto *fenômeno estético* é, nesse cenário, a ambição da filosofia mundana de Nietzsche.

Em nossa argumentação no transcorrer deste capítulo, realizaremos um percurso em cinco passos. Primeiro, abordaremos a tematização nietzschiana da *coisa em si* em *Humano, demasiado humano*, via pela qual ele afasta-se de posições de Kant e Schopenhauer, integra-se ao debate neokantiano e empreende uma crítica de conjunto à filosofia metafísica. Na segunda parte, apresentaremos sua incursão em *questões fundamentais de metafísica* – sobretudo, a unidade e a igualdade – com o recurso a hipóteses fisiológicas e a problematização da linguagem, que o permitem investir na naturalização das faculdades de cognição e dos meios de expressão humanos. Discutiremos, na terceira parte, como suas críticas à metafísica e sua nova descrição da subjetividade humana (apoiada em observações sobre fisiologia e linguagem) abrem caminho para que ele discuta e solape os fundamentos da moral. No quarto passo, argumentaremos que a intensificação das discussões sobre a mundanidade e animalidade do ser humano dá-se em conjunto o recrudescimento da afirmação do aparente como o único mundo, que culmina na recolocação da ideia da *existência como fenômeno estético*, agora, em chave não-metafísica. Por fim, discutiremos como o entrelaçamento fisiológico-estético, implicado na amarração da vida humana ao sensível, viabiliza a radicalização de sua atitude *antimetafísica*, no que acolhe a *aparência* como única base lícita para a reflexão filosófica e o *gosto* como elemento decisivo na tomada de posição.

---

<sup>328</sup> Cf. HH I 9, 10; GC 54.

<sup>329</sup> Cf. A 244, 433; GC 39, 132.

<sup>330</sup> Cf. GC 309, 335.

Nessa trajetória, sustentaremos que Nietzsche experimenta outra versão de *filosofia mundana*, assumindo uma postura radicalmente antimetafísica – sem ser dogmático –, por se contrapor a posturas que se prendem ao fundamento na esperança de orientação e por apresentar hipóteses assentadas no aparente, o que restou de cognoscível no ambiente pós-crítico. Nossa hipótese geral é que Nietzsche investe em descrições mundanas da humanidade (como espécie e espírito), acatando a relatividade do ponto de vista – em razão disso, do espírito científico, sublinha o método e virtudes como modéstia e cautela – e suspendendo experimentalmente a coisa em si. Bem como ocorria em *O nascimento da tragédia*, a ciência é marcada pelo caráter falível e restrição à aparência, a diferença é que, no final dos anos setenta, ele se detém na fronteira e não arrisca saltar do fenômeno para o em si. Isto é, o reconhecimento dos limites do cognoscível não se desdobra na procura de um elemento justificador do ilógico e sem sentido, papel protagonizado pela arte em sua juventude. A ideia da vida como fenômeno estético ganha outra conotação: Nietzsche assume a impossibilidade de ultrapassarmos nosso *enraizamento estético* no mundo e a dimensão artística da *intuição* humana como *condição de existência*. Essa concepção modesta da perspectiva humana converte-se em nova via de afirmação do mundo.

### 3.2 *Filosofia histórica e crítica à metafísica: o problema da coisa em si*

Quão estranho deve ter parecido aos primeiros leitores de Nietzsche o fato de que o autor de *O nascimento da tragédia* é o mesmo que seis anos mais tarde publica *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres?* O contraste revela-se logo nas primeiras páginas do livro. Em 1872, o prefácio de sua obra de estreia fora dedicado ao músico alemão Richard Wagner e a arte é elogiada como atividade propriamente metafísica desta vida. Em 1878, as primeiras páginas do novo livro trazem uma celebração da memória do iluminista Voltaire (por ocasião do centenário da morte do francês) e um trecho de *Discurso do método* (1637) de René Descartes, em uma página intitulada “No lugar de um prefácio”. Logo, antes mesmo de entrarmos nos aforismos de *Humano*, já podemos notar uma alteração: em vez da interpretação da arte como aquilo que tange ao fundamento do existente, seu elogio volta-se ao esforço de *libertar o espírito*, que ele atribui a Voltaire, e de *cultivar a razão*, expressão encontrada na passagem cartesiana, em um cauteloso e metódico exercício de busca pelo conhecimento<sup>331</sup>. Seu pensamento desloca-se da defesa da tese da justificação do mundo como

<sup>331</sup> Na passagem cartesiana citada, lemos: “o melhor que tinha a fazer era continuar naquela em que me encontrava, isto é, empregar toda a vida em cultivar a minha razão” (DM III 5). A ênfase na liberdade do espírito e no cultivo da razão é um reposicionamento polêmico, modo de ressaltar sua cautela em relação às certezas metafísico-religiosas.

obra de arte para a afirmação do interesse pelo conhecimento (sempre da aparência) como modo de libertar o espírito de preconceitos veiculados pela tradição.

A tensão com seu livro de estreia torna-se patente no primeiro aforismo da nova obra, que anuncia a elaboração de uma filosofia alternativa à metafísica. Denominada *filosofia histórica*, ela contrapõe-se à crença metafísica em opostos, acolhe o caráter deveniente do mundo e aproxima-se dos procedimentos e descrições científicas. No referido aforismo, cujo título é “*Química dos conceitos e sentimentos*”, Nietzsche reflete sobre a conduta do todo da tradição filosófica:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”<sup>332</sup>.

O filósofo abre *Humano* apresentando aquilo que lhe parece ser um questionamento importante de uma longa tradição de pensamento, resumida na seguinte pergunta: como pode haver algo e seu oposto em um mesmo mundo e qual a origem deles? Se bem repararmos, essa pergunta é muito semelhante àquela que ele reconhece, em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), como a que ocupou e foi diferentemente respondida por Anaximandro, Heráclito e Parmênides, isto é: como se explica o mundo se nos apresentar carregado de contradição? Seria a presença da transição entre opostos uma punição pela injusta ruptura do *indeterminado* [*ápeiron*] originário, a manifestação da justiça eterna guiada pelo *conflito* [*pólemos*] ou uma mera opinião advinda dos sentidos enganadores a mostrarem *ser e não-ser* quando o *ser é* e o *não ser não é*? Independentemente das distintas implicações de cada uma das perguntas, algo as une: elas compartilham a tentativa de explicar a existência de oposições a partir da constatação daquilo que seria o *âmago do mundo em si mesmo*. E, bem como nesses primórdios (para o qual o hiperbólico ‘dois mil anos’ é pouco), tal problema ainda ecoa na modernidade mesmo após a descoberta da diferença entre *fenômeno* e *coisa em si*. No interior dele encontram-se, por exemplo, para citar interlocutores importantes para Nietzsche, a *metafísica da vontade* schopenhaueriana e o *idealismo absoluto* hegeliano: ambos superaram o desafio dos opostos na determinação da *essência* do mundo.

Para aproveitarmos alguns pares mencionados por Nietzsche no aforismo inicial de *Humano*: em Hegel a relação entre o racional e o irracional ocupa uma posição central, sendo

---

<sup>332</sup> HH I 1.



o *espírito* a essência a desdobrar-se racionalmente na natureza – segundo a interpretação nietzschiana, constituindo-se em uma espécie de *deus em evolução*<sup>333</sup> –; já em Schopenhauer o nascimento da contemplação desinteressada a partir do desejo cobiçoso abre para a concepção da *negação da vontade* como estado existencial elevado, alcançado na brevidade de um instante na fruição artística e no exercício da compaixão. Sem entrar em detalhes da crítica nietzschiana aos pensamentos hegeliano e schopenhaueriano (o faremos em momento mais oportuno), o que gostaríamos de sugerir é que a primeira afirmação de *Humano* põe-nos diante do problema da metafísica após Kant. Apesar de se dirigir ao conjunto da história da filosofia, as reflexões apresentadas por Nietzsche no decorrer da obra indicam que uma de suas preocupações principais é demarcar o inconveniente das tentativas de determinação do fundamento na situação de retraimento do terreno da metafísica. Hegel e Schopenhauer são dois dos maiores exemplares da tendência de tomar a crítica kantiana como ensejo para sustentar o vínculo entre a *coisa em si* e o *sujeito* que a questiona e, assim, ultrapassar o fenômeno em direção ao fundo que o possibilita – seja *espírito*, seja *vontade*.

Todavia, com o início de *Humano*, Nietzsche também faz voltar a reflexão contra sua própria incursão metafísico-artística. A inclusão do tema da ‘contemplação desinteressada’ e a afirmação de que a filosofia metafísica recorre a uma ‘origem miraculosa’ [*Wunder-Ursprung*] para conceber as coisas de mais alto valor tornam plausível a interpretação de que ele se propõe realizar uma autocrítica como forma de distanciar-se das teses metafísicas de *O nascimento da tragédia*. O desinteresse é, em 1872, tomado por Nietzsche como condição *sine qua non* da experiência estética e sua explicação para o surgimento da tragédia passar pela afirmação do “miraculoso ato [*Wunderakt*] metafísico da ‘vontade’ helênica”<sup>334</sup>, que reúne os impulsos apolíneo e dionisíaco. Ademais, a própria afirmação em 1878 de que a dificuldade em relação à contradição presente no mundo aparente é ultrapassada pelos metafísicos com a determinação de uma essência para a *coisa em si*, coloca-o diante da proposição do *uno-primordial* como o eterno-padecente e contraditório que necessita da aparência para sua autorredenção. Teríamos, desse modo, nas primeiras linhas de *Humano* um movimento negativo com o qual Nietzsche indica seu reposicionamento filosófico.

Essa autocrítica parece-nos um ponto crucial de *Humano*<sup>335</sup>, contudo, interessa-nos, aqui, o aspecto de seu primeiro aforismo que abre um futuro para o pensamento nietzschiano.

<sup>333</sup> Expressão do próprio Nietzsche (cf. HH I 238), que remete à ideia de um “caminhar de Deus sobre a terra” (cf. CE II 8).

<sup>334</sup> NT 1.

<sup>335</sup> Em outro trabalho, defendemos a hipótese de que a *autocrítica* constitui-se como prática recorrente em Nietzsche de 1878 em diante, algo que fica evidente mais tarde com o prefácio “Tentativa de autocrítica” (1886) e com *Ecce homo* (1888). Sobre a autocrítica nietzschiana em *Humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* cf. MOURA, 2019, particularmente, Capítulo 2.

Admitindo-se que a autointerpretação nietzschiana de *O nascimento da tragédia* é precisa ao apontar a permanência de certa tarefa em seu horizonte que indica a coerência de sua trajetória, *Humano* seria um marco no qual o filósofo, com o olho no horizonte, busca outro ponto de orientação em seu caminho – desvio fundamental para seu encontro de destino. Em alguma medida, por isso ele pode dizer em *Ecce homo* (1888) que o livro é o “monumento de uma crise” e, em seguida, que certos “erros” são, nele, colocados no gelo e que a própria coisa em si congela<sup>336</sup>. Pode-se afirmar seus *erros* provieram, essencialmente, da crença na existência de opostos, que também sua metafísica buscou solucionar com a proposição da essência eterna, do avesso que dá o vigor do mundo fenomênico. Como ele assevera em 1888, seu objetivo em *Humano* não era refutar o que fora estabelecido como ‘ideal’ – fazê-lo, diz, “seria ainda ‘idealismo’” –, mas esfriar as pretensões metafísicas ou aplicar, contra a ambição de solucionar o enigma do mundo, a virtude da *cautelosa abstenção*<sup>337</sup>.

A atitude reconhecida em *Ecce homo* está em voga na apresentação da *filosofia histórica* em *Humano*. Logo após tratar do procedimento da metafísica (a eleição de um superior como âmago da coisa em si para resolver o problema dos opostos), Nietzsche apresenta um ‘novo método’, indicando seu modo orientação na colocação dos problemas morais, religiosos e estéticos – cruciais na derivação da essência do existente realizada pela filosofia metafísica:

Já [*dagegen*] a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos [...]: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?<sup>338</sup>

Chama a atenção o fato do novo método ser caracterizado por não se diferenciar absolutamente das ciências naturais. Para nos desembaraçarmos de dificuldades colocadas por tal definição, é pertinente situarmos a relação de Nietzsche com o pensamento positivista. A concepção de uma afinidade da filosofia histórica com as ciências da natureza, somada às afirmações de que o *espírito científico* seria sinal de uma ‘cultura superior’ e de que nosso

<sup>336</sup> EH Humano I.

<sup>337</sup> Cf. HH I 631. Nietzsche ressalta que a refutação do ideal seria ainda ‘idealismo’ em EH Humano I.

<sup>338</sup> HH I I.

conhecimento é sempre relativo, foi certamente o que levou à associação do ‘período intermediário’ com o positivismo<sup>339</sup>. A despeito de na época de gestação e publicação de *Humano* Nietzsche ter travado contato com Comte apenas indiretamente – por exemplo, na leitura de Lange, de G. H. Lewes e no diálogo com Paul Rée –, é difícil negar que o acercamento das ciências e a ideia de que o modo de ver científico é sinal de *cultura superior* não carreguem um viés comteano<sup>340</sup>. Todavia, uma nuance apresenta por Nietzsche à respeito da noção de *progresso* mostra seu não comprometimento com a visão positivista da ciência e da cultura.

Diferentemente de Comte, Nietzsche não toma o progresso como desígnio ou algo já realizado na cultura moderna, negando que o espírito tenha alcançado um “estado fixo e definitivo”<sup>341</sup>, conforme expressão comteana do *Curso de filosofia positiva* (1830). Ele admite o progresso como a *possibilidade* dada ao nosso tempo de escolher conscientemente uma direção de ‘desenvolvimento’ cultural, porém recusa a pressuposição de que tal marcha esteja em andamento ou “deva *necessariamente* ocorrer”<sup>342</sup>. O progresso não é um dado do processo de desmistificação do mundo possibilitado pelo aprimoramento das descrições científicas na

<sup>339</sup> Diversos intérpretes defendem essa posição, mencionemos alguns deles. Heidegger, em *A vontade de poder como arte* (1936-1937), afirma peremptoriamente: “É indiscutível que antes de sua planejada *magnum opus*, *A Vontade de Poder*, Nietzsche passou por um período de extremo positivismo; esses foram os anos 1879-1881, os anos de seu desenvolvimento definitivo em direção à maturidade” (HEIDEGGER, 1979, p. 154). Também Eugen Fink, em seu *A filosofia de Nietzsche* (1960), reconhece em *Humano* uma tendência positivista – embora note que as referências de Nietzsche às ciências são bastante gerais – ao afirmar, por exemplo, que “mesmo que o conceito de ciência de Nietzsche seja guiado pelo positivismo o resultado é extremamente desanimador. Profana a humanidade” (FINK, 2003, p. 46). Nesse brevíssimo trecho, Fink parece sugerir que a passagem de Nietzsche pelo positivismo o leva, no final das contas, a uma posição bastante diferente da Comte, porque traz à luz uma humanidade profana e não em seu caminho a um progresso moral – o que contrasta, aliás, com a ideia heideggeriana de um ‘extremo positivismo’. Já Jürgen Habermas, apesar de apontar os limites da aproximação nietzschiana do positivismo, notando que as ciências são vistas em seu papel *destrutivo* – e não como possibilidade oferecer orientações para a práxis e significação para a vida –, observa, em *Conhecimento e interesse* (1968), que “Nietzsche compartilha com o positivismo o conceito de ciência. Tão-somente as informações que correspondem aos critérios dos resultados das ciências experimentais podem, em sentido estrito, ter a validade que convém ao conhecimento. Com isto se estatui um parâmetro frente ao qual a tradição em seu todo decai ao nível da mitologia. Com cada etapa do progresso científico as concepções arcaicas de mundo, as percepções religiosas e as interpretações filosóficas perdem terreno” (HABERMAS, 1982, p. 304). Nietzsche compartilharia com Comte a compreensão do “progresso técnico-científico como superação da metafísica” (HABERMAS, 1982, p. 305). Por fim, na literatura secundária contemporânea, Nadeem Hussain oferece, em *Nietzsche’s positivism*, uma síntese das posições nietzschianas que indicam flerte com o positivismo comteano: “a importância dos sentidos, a ênfase no mundo observável, e a recomendada aliança da filosofia com as ciências naturais” (HUSSAIN, 2004, p. 344). Hussain aponta ainda que a rejeição da *coisa em si* que existiria em Nietzsche seria sinal da aproximação nietzschiana de Ernst Mach, outro pensador considerado positivista. Sobre as afinidades entre Nietzsche e o fenomenalismo machiano cf. ainda GORI, 2012, p. 345-355.

<sup>340</sup> Cf. HH I 3, 26, 266. Na abertura do *Curso de filosofia positiva* (1830), lemos: “no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude” (CFP I 2). Na mesma direção, em *Discurso sobre o espírito positivo* (1844), Comte ressalta: “Nossas pesquisas positivas devem essencialmente reduzir-se, em todos os gêneros, à apreciação sistemática daquilo que é, renunciando a descobrir sua primeira origem e seu destino final; importa, ademais, sentir que esse estudo dos fenômenos, ao invés de poder de algum modo tornar-se absoluto, deve sempre permanecer *relativo* à nossa organização e à nossa situação” (DEP I 3). Sobre o fato do conhecimento nietzschiano de Comte no período de *Humano* ser indireto cf. BROBJER, 2008, p. 245, p. 250s.

<sup>341</sup> CFP I 2. A história comteana do espírito humano é dividida em três momentos sucessivos: o teológico; o metafísico, saída das explicações fictícias para a abstração, que é apenas transição; e o positivo, “estado fixo e definitivo”.

<sup>342</sup> HH I 24.

modernidade, nem destinação inexorável do espírito – aliás, mesmo somente como meta, seria “precipitado e quase absurdo” acreditar que o progresso será atingido. Por mais que o estado cultural permita-nos notar que nossas concepções religiosas e metafísicas anteriores estavam envoltas por equívocos, isso não representa um estágio final atingido, mas uma circunstância de problematização da tradição repleta de promessas e riscos<sup>343</sup>. O andar da cultura não está garantido, mas em disputa e permeado pelas compreensões colocadas sob o signo de ‘inferiores’. Nesse sentido, a elevação cultural é vinculada por Nietzsche à estima de “pequenas verdades despretensiosas”<sup>344</sup>, ao método e à cautela e não à expectativa de que as ciências revelem as leis que regem a natureza e a sociedade para o avanço técnico e moral da humanidade – marca do “impulso religioso” de Comte (LANGE, 1881, p. 272; cf. STACK, 1983, p. 284).

Deixando-se de lado a associação ao positivismo, o crucial no *filosofar histórico* é que Nietzsche identifica a investigação rigorosa e o saber científico acumulado como parâmetros no momento em que o pensamento filosófico reconhece a história da metafísica como a narrativa das sucessivas tentativas de realização de algo impossível: a resolução definitiva do problema de como são as coisas em si mesmas. A descoberta dos limites do que o ser humano pode conhecer, resultado da crítica kantiana, coloca um obstáculo que também as posteriores tentativas de refundação da metafísica mediante o aprofundamento no nexos subjetividade-mundo – a saída antropomórfica que Nietzsche reconhece já no início dos anos setenta<sup>345</sup> – são incapazes de superar: a decadência de nossa confiança em certezas metafísicas. Em tal contexto, o que nos resta para olhar com algum cuidado para o mundo é o cultivo do método e o acautelamento em relação às hipóteses como solução última de um problema<sup>346</sup>. Sem qualquer pretensão de um desvelamento completo do mundo fenomênico, a estratégia nietzschiana parece ser tentar descrever o vir-a-ser do homem e de suas produções espirituais – no campo da moral, da religião e da arte – em seu enraizamento na terra, como algo mundano.

As ciências contribuem nesse empreendimento de mundanização como modo de observação modesto, cauteloso e cético, que possibilita a construção de descrições plausíveis sobre o devir humano já assumindo que pode oferecer apenas pequenas verdades advindas de um artístico ponto de vista, logo, sem supor que constituam um encaminhamento a um estado final de saber. Esse parece ser o projeto ligado à *filosofia histórica* que, ao contrário [*dagegen*] da metafísica, não toma como premissa a existência de oposições radicais e nem se pretende

---

<sup>343</sup> Cf. HH I 244, 245, 248.

<sup>344</sup> HH I 3.

<sup>345</sup> Cf. NF 1872 19[35].

<sup>346</sup> Cf. HH I 244, 635.

decifradora do texto do mundo, e sim descobre nas polaridades “sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”<sup>347</sup> e se dedica a hipóteses modestas sobre a dimensão histórica das coisas humanas. Por isso Nietzsche fala de modo um tanto reducionista de realizar uma *química* das representações e sentimentos e aventa que o que se acredita ser de mais alto valor é produto de um material vil e até desprezível: ele explora, provocativamente, a ideia da mundanidade do homem e de suas produções superiores – aproveitando a visão negativa do mundo na tradição filosófica.

Já foi notada a posição central da psicologia no pensamento nietzschiano e sua tematização dos sentimentos morais e estéticos (cf. GIACOIA, 2001; KAUFMANN, 1974). Tal caminho é aberto de modo bastante evidente em *Humano*, não somente pelo recurso à ‘química’ remeter aos estudos da mente conduzidos por fisiólogos e psicólogos experimentais, mas ainda porque é pela ‘observação psicológica’ que se revela o *demasiado humano* e não essencial dos sentimentos superiores. Nas palavras de Nietzsche: “É provável que os objetos da sensibilidade religiosa, moral e estética pertençam apenas à superfície das coisas, enquanto o ser humano gosta de crer que pelo menos nisso ele toca no coração do mundo”<sup>348</sup>. Essa suposição é interessante tanto por ele mesmo ter proposto em *O nascimento da tragédia* uma interpretação do coração da natureza apelando à nossa sensibilidade estética (a experiência da tragédia suscitava a constatação do existente como obra de arte do uno-primordial), quanto por atribuir ao pensamento metafísico em geral a hipostasiação do encontrado na subjetividade humana. A questão colocada por Nietzsche é: nutrirmos pensamentos ou sentimentos profundos não significa que tenhamos neles sinal do verdadeiro interior do mundo. Assim ele opõe-se tanto ao dogmatismo pré-crítico, que crê atingir a essência pelo pensamento, quanto às metafísicas pós-kantianas, que pretendem chegar ao fundamento a partir da base subjetiva da experiência<sup>349</sup>.

Contra a velha filosofia que “sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (e, acrescentaríamos, estéticos), Nietzsche busca apresentar “a visão cruel da mesa de dissecação psicológica” com ajuda da qual seria possível cortar “pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem”<sup>350</sup>. Essa compreensão é, a princípio, contrária à de *O*

---

<sup>347</sup> HH I 1.

<sup>348</sup> Cf. HH I 4.

<sup>349</sup> Cf. HH I 15.

<sup>350</sup> HH I 37. Cabe notar que essa última asserção é feita em referência à proposição encontrada em *Sobre a origem dos sentimentos morais* (1877) de Paul Rée e citada por Nietzsche, segundo a qual “[o] homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” (HH I 37; RÉE, 2018, p. 44). Gostaríamos de chamar atenção para as afirmações que precedem essa asserção, uma vez que elas dizem algo sobre a postura nietzschiana em *Humano*. Afirma Rée: “Certamente, antes de a teoria da evolução surgir, muitos desses fenômenos [morais] não podiam ser explicados por causas imanentes, e é claro que uma explicação transcendente é melhor do que nenhuma. Mas agora, a partir dos escritos de Lamarck e Darwin, os fenômenos morais podem ser reduzidos a causas naturais como os físicos: o homem moral não está mais próximo



*nascimento da tragédia*, já que em 1872 Nietzsche resguarda um lugar para a metafísica como poesia conceitual edificadora<sup>351</sup> – apresentando uma metafísica que depositava na arte a esperança de consolo para uma época que se depara com a *sabedoria trágica* da impossibilidade de solução definitiva para o problemático. Seis anos mais tarde, no momento em que emerge a ideia de *superação da metafísica*<sup>352</sup> e se inicia a consolidação de uma postura *antimetafísica* por contraposição, se Nietzsche permanece admitindo que os homens apresentam necessidades que a mera crítica ao dogmatismo não pacifica – pois a ânsia pelo incondicionado de todo condicionado não é uma questão puramente epistemológica, mas existencial –, ele não se interessa mais por satisfazê-las, mas colocá-las no tempo e na cultura. Tais necessidades “não são imutáveis”, podendo até “ser *enfraquecidas e eliminadas*”, dado que “são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas”<sup>353</sup>.

Isto é, uma vez remetido o espírito humano ao vir-a-ser neste mundo, as proposições metafísicas e a própria busca de edificação, justificação da existência por intermédio de qualquer espécie de poesia conceitual evidenciam-se como objetos possíveis da análise psicológica. Não se pode negar que a crítica de Kant já havia apontado para o fato de que nossas tentativas de ir além do fenômeno jogavam-nos nas meras elucubrações de uma razão absolutamente desgarrada da experiência<sup>354</sup>. Como dissemos, Nietzsche, no entanto, pretende lidar não só com o dogmatismo, mas também com as metafísicas pós-kantianas que atravessam do físico para o metafísico a partir do encontro do fundamento no sujeito que o questiona – seja enfatizando o âmbito espiritual, como no idealismo absoluto hegeliano, seja o corporal, como na metafísica da vontade schopenhaueriana. Assim, ele não se restringe à demarcação dos elementos subjetivo-transcendentes que conformam o fenômeno, porém sugere que a faculdade de cognição e, de um modo geral, a subjetividade humana – onde se procura a essência do que aparece – podem ser descritas em sua proveniência do enraizamento humano

---

do mundo inteligível do que o homem físico. Essa explicação naturalista segue primordialmente a proposição: os animais superiores evoluíram, por meio de seleção natural, dos inferiores; o homem, dos símios” (RÉE, 2018, p. 43-44).

<sup>351</sup> Tal questão foi discutida no Capítulo 1, na seção 3. Um esclarecimento: dizemos que sua compreensão é ‘a princípio’ oposta à de *O nascimento da tragédia* porque o próprio Nietzsche parece dar uma espécie de justificativa para sua posição anterior ao afirmar: “Uma filosofia pode ser útil *satisfazendo* também essas necessidades, ou *descartando-as*; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência. É melhor recorrer à *arte* para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimentos; pois aquelas concepções são bem menos alimentadas pela arte do que por uma filosofia metafísica. Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (HH I 27). Sobre o aspecto consolador da música wagneriana e a crítica nietzschiana tardia a uma tal função da arte – com um olhar específico para o tema da *catarse* cf. CHAVES, 2004, p. 45-66.

<sup>352</sup> Cf. HH I 20.

<sup>353</sup> HH I 27. Nietzsche desautoriza o argumento schopenhaueriano de que a tomada de consciência de sua finitude é a origem de uma *necessidade metafísica* incontornável para o ser humano e abre caminho para sua tentativa de *filosofia não-metafísica*.

<sup>354</sup> Cabe lembrar a afirmação de Kant logo no segundo parágrafo do “Prefácio à primeira edição” (1781) da *Crítica da razão pura*: “[...] os princípios de que se serve [a razão], uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica*” (CRP A viii)



na terra. Não se trata de investigar as *condições de possibilidade* da experiência, mas assumir a licitude de partir do fenômeno para refletir sobre o tornar-se do ser humano *no mundo*.

Uma sequência de aforismos do início de *Humano* é bastante significativa por estabelecer um diálogo com a filosofia metafísica, com especial atenção ao ambiente pós-kantiano, e insinuar posições que colocam Nietzsche além dessa tradição. Esse conjunto de textos compõem o capítulo intitulado sugestivamente *Das coisas primeiras e últimas* [*ersten und letzten*]. Iniciar *Humano* apontando o grande problema da *metafísica* como a pergunta pela *origem dos opostos* e notando que a resposta foi em geral identificar os *valores superiores* (derradeiros) como aqueles que dizem respeito à *coisa em si* implica insinuar que primeiro e último foram intimamente relacionados no pensamento metafísico. Contudo, há também nas ideias de primeiro e último uma dimensão temporal: o argumento parece ser que aquilo que fora postulado como origem ao longo da história da metafísica é uma hipostasiação dos elementos mais recentemente (diga-se, uma das traduções para o advérbio *letztlich*) encontrados no ser humano. Tanto a denúncia da identificação entre origem e superior quanto entre origem e atual estão presentes no segundo aforismo do livro, “*Defeito hereditário dos filósofos*”.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição<sup>355</sup>.

O trecho acima é aproximadamente a primeira metade do aforismo, nele, Nietzsche coloca em evidência o que considera o defeito compartilhado pela tradição filosófica: *falta de sentido histórico*. A compreensão nietzschiana é a de que os filósofos têm tomado o homem hodierno como um tipo de verdade eterna, como algo imutável, que poderia servir de parâmetro para a resolução dos problemas epistemológicos, morais, estéticos, em resumo, para solucionar o enigma do mundo – no que acabam por subscrever a famosa máxima de Protágoras do homem como medida de todas as coisas. Essa é uma crítica relevante na medida em que, na *Consideração extemporânea II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873), Nietzsche toma o ‘sentido histórico’ em uma acepção hegeliana, como uma elevação do mundo

---

<sup>355</sup> HH I 2.

atual à própria “vitória do lógico ou da ‘ideia’”<sup>356</sup>, o que acarretaria a aceitação de todo evento como *necessidade racional* e uma fundamentação do dado de uma época. Agora, em 1878, ele ressignifica a ideia de sentido histórico e utiliza-a *contra* Hegel, argumentando que a concepção de história do berlinense é fruto de uma visão mistificada do ser humano como finalidade do *processo do mundo*. O sentido histórico aparece, na nova chave, como recusa do identificado em nós e nosso mundo como essência ou necessidade posta na origem e como afirmação do devir sem *telos*. Também Hegel, com sua idolatria do “poder da história” como “o caminhar de Deus sobre a terra”<sup>357</sup>, é exemplo de falta de sentido histórico, por olhar para a configuração mais recente da humanidade como parâmetro explicativo do fundamento do vir-a-ser.

Retomar o sentido histórico para voltá-lo contra a filosofia hegeliana parece uma forma de evitar más interpretações de sua filosofia histórica como um tipo de hegelianismo. Não se descobre nada eterno ao analisar-se o homem atual, apenas se tem acesso a certo estágio de um processo sem destino garantido, o que vale tanto para as *formas a priori* do intelecto quanto para os *valores superiores* – instituições temporalmente determinadas, aparentemente cristalizadas mas ainda em devir. Por um lado, a demarcação de que nossa ‘faculdade de cognição’ veio a ser é reveladora de sua aproximação do tema neokantiano da descrição fisiológica do aparato de conhecimento humano – caminho antes percorrido de maneira própria por Schopenhauer ao conceber o desenvolvimento do intelecto como parte do processo de objetivação da vontade na natureza<sup>358</sup>. Por outro, o reconhecimento da pressão de eventos políticos e religiosos sobre as visões atuais da humanidade coloca em primeiro plano as tentativas de fundamentação de certos valores considerados superiores – casos, por exemplo, do dever incondicionado em Kant, da compaixão em Schopenhauer e do Estado moderno em Hegel, visto como “fim próprio absoluto, imóvel”, em que “a liberdade obtém o seu valor supremo”<sup>359</sup>. Admitir uma autocompreensão do ser humano como porta de entrada a algum tipo

---

<sup>356</sup> CE II 8.

<sup>357</sup> CE II 8.

<sup>358</sup> Dentre os filósofos neokantianos podemos citar Kuno Fischer, Friedrich A. Lange, Afrikan Spir, Hermann von Helmholtz e Eduard Zeller, todos familiares a Nietzsche, sendo Fischer e Lange reconhecidamente importantes na recepção nietzschiana do pensamento do próprio Kant (cf. JANZ, 2016a, p. 324). Note-se que a *História do materialismo* de Lange tem como um de seus capítulos *A fisiologia dos órgãos sensoriais e o mundo como representação* (cf. LANGE, 1881, p. 202ss). Encontramos uma visão naturalista do intelecto em *Sobre a vontade na natureza* (1836), no capítulo “Anatomia comparada”, onde afirma Schopenhauer: “o intelecto nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e consequentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado do mundo, um produto de origem tardia [...]. Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto” (SVN Anatomia comparada). Como observou-se no Capítulo 1, seção 2, esse argumento é problematizado por Nietzsche nos apontamentos *Sobre Schopenhauer* (1868): a tentativa de narrar o vir a ser do intelecto na natureza é, na perspectiva do idealismo transcendental, contraditória por pressupor um mundo fenomênico antes do aparecimento do mundo como fenômeno – problema conhecido como ‘Paradoxo de Zeller’.

<sup>359</sup> PFD § 258. Para situar a afirmação, lê-se em *Princípios da filosofia do direito* (1820): “O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último

de verdade eterna significa orientar antropocentricamente o processo histórico.

Especificamente no que concerne à faculdade de cognição humana, é importante sublinhar que Nietzsche aponta para a resistência manifestada pela tradição filosófica em relação à interpretação do intelecto em seu tornar-se mundano. Com isso, ele remete não só às divinizações dogmáticas da razão, mas também ao caráter atemporal das estruturas *a priori* em Kant e à objeção da ortodoxia kantista à naturalização do intelecto, que realça a contradição em admitir-se um mundo espaço-temporalmente determinado antes do surgimento do intelecto e suas determinações. O próprio Nietzsche explorara tal objeção, na linha do *paradoxo de Zeller*, no conjunto de apontamentos *Sobre Schopenhauer* (1868). Dez anos depois, no momento em que se intensifica sua crítica a aspectos do pensamento schopenhaueriano, no que diz respeito ao caráter deveniente do intelecto, ele adentra na via já perseguida pelo filósofo de Danzig decididamente. A diferença é: enquanto Schopenhauer parte da distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si*, o que o expõe à crítica de estabelecer um mundo representado anterior a qualquer representação, Nietzsche coloca tal distinção deliberadamente em suspensão e recorre a hipóteses que assumem a presença de um mundo independente do intelecto. Tal decisão é reforçada por sua rejeição à ideia da faculdade de cognição como *tecelã do mundo*.

Uma das pretensões nietzschianas é minar a obstrução às tentativas de narrar nosso intelecto em seu devir natural, pois, levada ao limite, significa recusar que “houve eternidade em que ele [o intelecto] não estava presente”<sup>360</sup>, como escrevera anos antes em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). Outra aspiração, mais geral, é denunciar o anseio de absorver todo existente na subjetividade, o que concorre para a essencialização dos atributos encontrados num sujeito. Nietzsche entra nessa senda na parte final de “*Defeito hereditário dos filósofos*”:

O filósofo [...] vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia<sup>361</sup>.

Apesar de não afirmar com clareza quem são os interlocutores contra quem se coloca,

---

fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (PFD 258). Como observa François Châtelet: “O Estado burguês, revolucionário e napoleônico, em sua essência e evolução continuará sendo um modelo até o fim para o professor das *Lições sobre a filosofia do direito*” (CHÂTELET, 1995, p. 23). Em uma anotação, Nietzsche critica Hegel justamente por ver no Estado o sentido da história (cf. NF 1875 5[58]).

<sup>360</sup> VM 1.

<sup>361</sup> HH I 2.

dentre seus alvos estão, como viemos sugerindo, Hegel e Schopenhauer, nos quais Nietzsche encontra um ponto de contato a despeito da relação francamente conflituosa: a presença de certa *teleologia*. Aquilo que os aproxima é ambos encaminharem-se à essência pela imersão na relação humana com o mundo – um privilegiando a abstração, outro a intuição –, sem a cautela de observarem que aquilo que se encontra no ser humano não garante uma verdade eterna ou um fim da história. A passagem nietzschiana pela ideia de ‘instinto’ é relevante por se tratar de um ponto onde a animalidade humana acaba por servir de prova sobre o *em si* do mundo. Schopenhauer, ao passar do *fenômeno* à *coisa em si*, argumenta que o cardinal instinto de *autoconservação* é o modo pelo qual a natureza utiliza-se do egoísmo individual, o não-querer ser suprimido, para realizar os fins da *vontade ávida*, plantando as sementes da defesa da compaixão como princípio moral<sup>362</sup>. Mesmo Hegel, que reconhece nos instintos apenas uma manifestação inferior do espírito devido à ausência de racionalidade e, logo, de autodeterminação, afirma que o homem tem “um instinto do direito, da propriedade, da moralidade”<sup>363</sup>, dotando o âmbito natural do que se manifesta no ‘final’ do trajeto – algo afeito à ideia de que na natureza dá-se uma expressão primitiva do *espírito*.

Ainda mais importante, Hegel e Schopenhauer compartilham a visão da consciência como elemento nevrálgico da realização de uma finalidade no devir do mundo, fazendo do homem centro gravitacional da história. Enquanto Schopenhauer toma a consciência como um grau superior de objetivação da *coisa em si* e a *autoconsciência da vontade* como condição de possibilidade para sua negação, elemento basilar de sua ética; Hegel enxerga o Estado moderno como conquista da razão para a qual o processo histórico dirige-se desde o início<sup>364</sup>, sendo o progressivo tornar-se *autoconsciente do espírito* o movimento de superação necessidade natural rumo à autodeterminação. Contra esse tipo de teleologia, que recai em uma concepção da humanidade como parâmetro e processo encerrado, Nietzsche busca uma posição mais modesta: assume o homem e a cultura de seu tempo não como fim de uma marcha, mas como estágio de uma história que não temos motivo para crer finalizada ou em progresso. Essa atitude é fundamental, porque forma de evitar a pressuposição metafísica de uma verdade incondicional sobre o ser humano e, a partir dela, sobre o mundo. Isso é o que está em jogo em sua *filosofia*

<sup>362</sup> Cf. MVR II §23 I-339; §44 I-620; §48 I-701. A observação de Schopenhauer sobre o instinto de autoconservação fornece uma passagem para a negação da vontade (manifestada no sujeito), porque mostra o quanto o egoísmo individual é, no fundo, ilusão subordinada à unidade fundamental de todas as coisas.

<sup>363</sup> PFD §19, Nota.

<sup>364</sup> Hegel afirma essa posição de maneira peremptória na Introdução às *Lições sobre a Filosofia da História*, conhecida como *A razão na filosofia*, ao afirmar que o Estado “é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto” e “é a Ideia divina como ela existe sobre a terra” (LFH §3). Há uma discussão se a posição hegeliana é simplesmente a aceitação do atualmente dado ou a projeção de um caminho que passa pelo Estado conforme existente em seu tempo. Para uma breve síntese dessa discussão e a argumentação do caráter projetivo do argumento de Hegel cf. CHÂTELET, 1995, p. 138-154.

*histórica*: a busca de uma narrativa menos presunçosa sobre o devir humano no mundo.

O terceiro aforismo de *Humano* carrega o título “*Estima das verdades desprentensiosas*”, que traz logo como primeira afirmação um posicionamento polêmico – tanto por ser um dos motivos do debate sobre o possível positivismo nietzschiano quanto por abrir uma frente contra certo modo de compreensão. “É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprentensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”<sup>365</sup>, assevera. É interessante como, após sugerir um afastamento do idealismo hegeliano, Nietzsche refere-se a uma *cultura superior* que conquistou tal posição no desdobrar histórico, devido ao superação da visão de um tempo precedente. Ele aproveita-se da ideia comum a Hegel e Comte de um desenvolvimento do espírito<sup>366</sup> e toma a conjuntura de esvaziamento das certezas provenientes de compreensões metafísico-artísticas como estágio avançado da abordagem humana do mundo<sup>367</sup>. Ele mostra sua percepção própria, entretanto, ao observar que mesmo os homens educados no espírito científico “continuam a imitar irrefletidamente as velhas formas (e isso bastante mal, como faz quem já não se importa muito com algo)”<sup>368</sup>, apontando para os resíduos metafísicos presentes na cultura – a crença de progresso rumo a um estado de perfeição, por exemplo. A compreensão nietzschiana da *cultura superior* valoriza a coragem para estimar o que “foi arduamente conquistado”, sinal de moderação e atração pela “forma *mais simples*”<sup>369</sup>.

Dessa forma, malgrado concorde com a ideia de que seria possível atribuir elevação a um estágio espiritual presente na modernidade, tal ‘cultura superior’ não identifica-se com o momento derradeiro em que o espírito toma consciência de si mesmo ou que as ciências positivas se desenvolveram a ponto de poderem realizar uma descrição precisa do fenômeno e servir ao melhoramento moral da humanidade. A superioridade dessa cultura está na satisfação com pequenas verdades e formas simples quando nossa pretensão de desvelar a estrutura profunda do mundo revelou-se artigo de fé. Por isso é particularmente notável a ideia de que a

---

<sup>365</sup> HH I 3.

<sup>366</sup> Cabe observar que tanto Hegel quanto Comte compreendem o espírito científico como estágio final de nossa evolução espiritual (cf. HAYEK, 1989). A diferença fundamental é que enquanto Hegel compreende ciência em um sentido aberto, como busca rigorosa do verdadeiro conhecimento – algo que só seria possível de fato para a filosofia –, Comte refere-se especificamente às ciências positivas, recusando a metafísica como supérflua e restringindo-se ao âmbito fenomênico.

<sup>367</sup> Em um aforismo de *Humano*, Nietzsche realiza uma narrativa sobre o que parece ser seu processo de desprendimento da filosofia metafísica. Sua descrição no texto “*Os anéis de crescimento da cultura individual*” é a seguinte: “[os indivíduos] deixam para trás a noção de Deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica. Esta lhes parece também pouco digna de crédito, afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta” (HH I 272).

<sup>368</sup> HH I 3.

<sup>369</sup> Ibidem.

faculdade de cognição do ser humano deveio e que os valores mais elevados da humanidade não dizem respeito ao *em si*, mas são apenas uma atribuição de um sujeito às coisas. E, também por isso, enfatizamos que ao adotar tal ponto de vista ele assume a possibilidade de um *filosofar histórico* que oferece uma visão plausível e modesta sobre o tornar-se do ser humano. Em tal atitude há uma contraposição entre a visão de homens metafísicos e artísticos e o *método rigoroso*, a moderação e “a estima das verdades despretensiosas”<sup>370</sup> do espírito científico.

É precisamente desse ponto básico que Nietzsche realiza o que chama em *Ecce homo* (1888) de ‘congelamento’ da *coisa em si*<sup>371</sup> para abrir caminho ao empreendimento de *crítica e superação da metafísica*. Se Kant estabeleceu o limite daquilo que podemos conhecer mas deixou espaço à coisa em si como irrefutável, Schopenhauer reconheceu a coisa em si como fundamento de nossa experiência do mundo e Hegel elaborou um projeto metafísico baseado na reflexão sobre o vínculo profundo entre pensamento e ser<sup>372</sup>; Nietzsche abstém-se de buscar a essência da realidade sem sequer refutar a possibilidade de existência um mundo metafísico, ele apenas adota nossas descrições deste mundo aparente como hipóteses plausíveis para a compreensão do intelecto e da subjetividade humana. Assim, na lida com *coisa em si*, ele não mantém sua possibilidade como pedra de toque (*como se* existisse, por exemplo, ação livre), nem como fundamento de toda intuição (que doa consistência à experiência do mundo), nem como modo de projeção do espírito sobre a realidade (que constitui a essência das coisas). O experimento nietzschiano parece ser colocar a seguinte pergunta: e se refletíssemos sobre a efetividade *como se não houvesse* um mundo metafísico?

Dado que descobrimos que as explicações do todo estão intrinsecamente condicionadas por nossa visão demasiado humana e que, assim, precisamos aceitar que as proposições metafísicas sempre carregam um grau de antropomorfismo, *não* podemos nos furtar a arriscar olhar para o mundo sem pressupor uma determinação de última instância. Em outras palavras, uma vez que Kant apontou para a necessidade de admitir-se os limites do cognoscível e que, após ele, as determinações da *coisa em si* precisaram assumir sua condição antropomórfica, é não só lícito como necessário fazermos a experiência de evitar teses

<sup>370</sup> HHI 3.

<sup>371</sup> Cf. EH Humano 1. A ciência como uma espécie de instrumento para esfriar o ânimo metafísico-artístico é uma ideia recorrente nos aforismos de *Humano* (cf. HHI 38, 56, 236, 244, 251; AS 211).

<sup>372</sup> Apesar de Hegel não utilizar o termo “metafísica”, seu idealismo é propriamente um projeto metafísico como busca da unidade subjacente à nossa experiência do mundo, reconhecendo-a no *absoluto* em seu autodesdobrar-se histórico-temporal. De modo muito breve e superficial, seu caminho é partir da crítica kantiana para mostrar como o incondicionado não é o incognoscível que está além de toda experiência, mas algo que pode ser conhecido se observarmos o dar-se do espírito no mundo. Nesse veio, sua filosofia narra o contínuo processo de supressão dos estágios do espírito até que ele se descobre enquanto tal – onde nos encontramos com o saber absoluto [*absolute Wissen*] ou com a filosofia como ciência [*Wissenschaft*] dessa história do espírito. Para uma interpretação da filosofia hegeliana como projeto metafísico cf. BEISER, 1993, p. 1-24; bem como CHÂTELET, 1995, Capítulo 1, seções “O projeto metafísico” e “Questionamento e realização da metafísica”.



ontológicas fortes sobre a constituição do que aparece. Uma objeção possível é: mas para realizarmos descrições sobre o mundo já não precisamos pressupor toda uma série de determinações? Não há, portanto, uma certa compreensão derradeira das coisas implícita no caminho tomado por Nietzsche? Tal objeção faz sentido e acreditamos ser forçoso conceder que não há descrição de mundo que não carregue pressupostos. No caso de admitirmos a licitude de hipóteses científicas sobre tempos remotos por exemplo, assumimos a irredutibilidade da efetividade do mundo ao seu dar-se a nós como representação. Porém, admitir a presença da matéria e de relações causais no mundo – no qual apenas tardiamente apareceu nosso intelecto – não significa ceder ao realismo ingênuo.

O fato de refletir sobre a *coisa em si* sem se propor a uma determinação ou mesmo refutação da mesma indica que Nietzsche pretende manter-se no limiar crítico, o que não o impede de considerar lícito operarmos no que resta de cognoscível – e pouco o importa que não se trate de um conhecimento absoluto mas apenas relativo. Ele parte da tomada de consciência de si da perspectiva humana não em direção ao fundamento da experiência, mas para aprofundar-se no fenômeno enquanto fenômeno. Nisso, de fato, Nietzsche segue a via em que caminhou Comte ao reconhecer a impossibilidade de uma metafísica positiva e colocar o peso de seu pensamento sobre o passível de ser conhecido de modo não-absoluto (cf. HABERMAS, 1982, p. 304; HUSSAIN, 2004, p. 344). Sua especificidade, contudo, é que mesmo que reconheça o papel do espírito científico para o conhecimento humano, ele não o pressupõe como possibilidade de alcançar um estado final e nem como modo de realização racional e ordenada de nossos valores superiores. Como ele faz questão de ressaltar na apresentação da *filosofia histórica* no início de *Humano*, justamente o que está em jogo em sua aproximação das ciências é a valorização da modéstia e da cautela na lida com nossos sentimentos elevados. Nesse diálogo com a filosofia moderna, Nietzsche posiciona-se no interior da tradição filosófica, ocupando um lugar que reconhece viável e menos comprometido com o ânimo metafísico.

Dois aforismos consecutivos também encontrados no capítulo inicial de *Humano* são especialmente esclarecedores no que diz respeito à posição nietzschiana. No primeiro deles, cujo título é “*Mundo metafísico*”, afirma o filósofo: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça”; e prossegue, “mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada”<sup>373</sup>. Logo, Nietzsche aceita o limite imposto por Kant e indica que a proveniência desse limite é o

---

<sup>373</sup> HH I 9.

reconhecimento da *cabeça humana* como condição do ponto de vista a que estamos amarrados. Ele observa, entretanto, que mesmo admitindo esse condicionamento ainda podemos perguntar como seria o mundo absolutamente independente de nossa visão – isto é, *em si* e não *para nós*. Embora não negue a possibilidade de nos colocarmos uma tal questão, no passo seguinte de sua reflexão, ele aponta algo que já havia observado especificamente como consequência que poderia ser extraída da tentativa schopenhaueriana de apresentação do *em si* do existente: “do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas”<sup>374</sup>.

Uma vez que aquilo que podemos conhecer positivamente é o mundo fenomênico, o que sobra do metafísico é seu não-ser-fenômeno<sup>375</sup>. Nietzsche busca ressaltar que, aceitando-se o corte kantiano (e recusá-lo em absoluto significa manter-se em sono dogmático), o que nos resta da *coisa em si* é sua caracterização como *outro*, por contraste ao fenômeno. Mesmo que admita a inviabilidade de se refutar categoricamente a conjectura de um mundo metafísico, o problema é: enquanto o que se nos nega o conhecimento, a coisa em si já não pode oferecer a esperança de orientação. É sintomático ele encerrar o aforismo realçando que se pudéssemos conhecer o mundo metafísico isso não significaria uma solução para o caráter contingente da vida no ‘aparente’:

Ainda que a existência de tal mundo [metafísico] estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água<sup>376</sup>.

Diante do *enigma do mundo* – da pergunta pelo sentido, pelo fundamento a partir de que aquilo que existe aparece tal qual é –, Nietzsche busca não a resposta derradeira que o permita livrar-se de uma vez por toda da questão, mas aceitar sua insondabilidade e propor apenas uma narrativa hipotética sobre a proveniência de um tal *enigma* e das *representações* e *sentimentos* em que temos inventado sua solução. Logo, a crítica nietzschiana à metafísica não passa pela negação definitiva da existência de um além, mas pela tentativa de mostrar que é factível descrevermos a origem de nossa crença nele e o tornar-se do aparato intelectual utilizado como base de sustentação de sua existência. E isso, em seu ponto de vista, não é mero capricho, mas uma questão presente em uma cultura que vive em meio à descoberta da

---

<sup>374</sup> HH I 9.

<sup>375</sup> Note-se que a própria terminologia utilizada no decorrer da história da filosofia para referir-se ao fundamento do aparente indica isso: Anaximandro diz tratar-se de um *a-peiron* [*in-determinado*]; Kant o concebe como *in-condicionado* (CRP B-xxi); Schopenhauer determina o incondicionado como algo *toto genere* diferente da representação (MVR I §21 I-131); e Hegel chama-o de *i-mediato in-determinado* e de *absolutamente-negativo* (cf. CL §86, §87; cf. CL §124).

<sup>376</sup> HH I 9.

impossibilidade de uma prova sobre a existência desse outro-do-fenômeno – constante meta e pedra de toque na história da filosofia (basta lembrarmos da orientação socrático-platônica no *conceito*, da importância da *veracidade divina* no pensamento cartesiano, da *ação livre* na ética kantiana, da edificadora *negação da vontade* schopenhaueriana e da racionalidade do *processo do mundo* em Hegel). Nietzsche aponta, nesse contexto, a “*presumível vitória do ceticismo*”<sup>377</sup>. A ideia é: não importa que se tenha em tal circunstância somente uma desconfiança da existência do mundo metafísico, isso já é o suficiente para que a consequência seja quase uma refutação, o que faz a “questão histórica relativa a um modo de pensar não metafísico”<sup>378</sup> entre no horizonte. Em outro texto, Nietzsche esclarece sua lida com a metafísica e os caminhos de seu *filosofar histórico*: de maneira aguda, ele afirma a “*Inocuidade da metafísica no futuro*”.

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhum “pressentimento” [*Ahnung*] pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo<sup>379</sup>.

Tal aforismo é provavelmente aquele em que o filósofo aparenta, de modo mais evidente, afirmar que se poderia recorrer ao espírito científico para resolver o problema da gênese das produções espirituais humanas, sobretudo por afirmar que elas poderiam ser ‘inteiramente explicadas’. Veremos isso com mais calma ainda neste capítulo, mas vale antecipar que, em *A gaia ciência* (1881-1882), Nietzsche recusará a ideia de *explicação científica*, preferindo *descrição* [*Beschreibung*], com vistas a enfatizar que não se trata de desvendar a estrutura profunda do mundo<sup>380</sup>, porém de aprimorar a narrativa humana sobre a aparência. Independentemente dessa compreensão apresentada alguns anos depois, ainda em *Humano*, ele dá sinais de que utiliza o termo ‘explicação’ em sentido fraco ou para fins polêmicos – maneira de anunciar nosso conhecimento modesto e relativo como superior às teses

<sup>377</sup> HH I 21.

<sup>378</sup> Ibidem. No mesmo texto, Nietzsche assevera: “A *prova científica* de qualquer mundo metafísico já é tão *difícil*, talvez, que a humanidade não mais se livrará de alguma desconfiança em relação à ela. E quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada” (HH I 21). Sobre os desafios colocados por esse acontecimento cf. HH I 22.

<sup>379</sup> HH I 10, tradução alterada. Preferimos verter *Ahnung* por ‘presentimento’ e não ‘intuição’ para evitar confusão com *Anschauung* e *Intuition*, termos caros a Schopenhauer e Nietzsche.

<sup>380</sup> Cf. GC 112.

metafísicas<sup>381</sup>. Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* já notara que a ciência não “pode fornecer uma explicação completa e suficiente, porque jamais toca a essência mais íntima do mundo, jamais vai além da representação”<sup>382</sup>. Como profundo conhecedor do pensamento schopenhaueriano e pensador ocupado com a situação pós-crítica, é difícil acreditar que Nietzsche não estivesse ciente de tal objeção; e não se pode desconsiderar que, em *O nascimento da tragédia*, ele sugerira, inclusive, que a ciência ao encontrar seus limites precisa transmutar-se em arte, modo pelo qual seu fundamento é criado<sup>383</sup>.

Esse uso da ideia de ‘explicação’ mais como contraposição à metafísica do que como um elogio desmedido ao pensamento científico também fica indicado na asseveração de que com a religião, a arte e a moral não dizemos nada sobre o *em si* e que nenhum ‘pressentimento’ [*Ahnung*] justifica a crença de que adentramos essa essência e abandonamos o plano da *representação* [*Vorstellung*]. Dado que o mundo metafísico tornou-se algo para que só podemos encontrar propriedades negativas (se suas qualidades coincidirem com as do fenômeno, cedemos ao dogmatismo), Nietzsche confronta as pretensões de explicar o fundamento através da postulação de uma *coisa em si* com as únicas tentativas de ‘explicação’ que realmente podem dizer algo positivamente sobre o mundo. Assim, após colocar o problema da coisa em si em suspensão, Nietzsche leva sua problematização da metafísica ao paroxismo, não só recusando-lhe a possibilidade de desvelar a essência, mas colocando em seu lugar justamente as ciências em sua imersão no fenômeno. Sem dúvida, é preciso reconhecer que Nietzsche dá margem para a interpretação da existência de um viés positivista em sua filosofia. Contudo, nossa hipótese é que ele não o faz incautamente, mas recorre a uma querela pungente em meados do século XIX – que Comte sintetiza – como parte de sua tentativa de minar a ambição da metafísica de identificar, em nossos pensamentos e sentimentos mais íntimos, algo sobre o âmago do mundo.

Nietzsche concorda, com Schopenhauer, que a experiência humana do mundo é de doação de fundamento (pois as coisas não nos aparecem como meros fantasmas) e, com Hegel, que é o ser humano quem coloca a pergunta pelo ser do aparecer (de modo que estabelecer a absoluta exterioridade da essência em relação ao fenômeno é impróprio<sup>384</sup>), porém se recusa a

<sup>381</sup> Nietzsche também emprega “explicação” ao ressaltar que a filosofia histórica mostra que a ação altruísta e a contemplação desinteressada “são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda” (HH I 1), o que contribui para a interpretação da finalidade polêmica do termo.

<sup>382</sup> MVR I §7 I-34.

<sup>383</sup> Cf. NT 15.

<sup>384</sup> Segundo a concepção hegeliana não há porque pressupor a *coisa em si* como algo absolutamente fora da representação, transformando a essência em um outro inteiramente inalcançável, incognoscível. No adendo a um parágrafo de *Ciência da lógica* (1816), Hegel afirma: “Na história da filosofia moderna, é a Kant que cabe o mérito de ter primeiro feito valer de novo a diferença, antes mencionada, entre a consciência ordinária e a consciência filosófica. Contudo, Kant ficou ainda na metade do caminho, enquanto entendeu o fenômeno apenas no sentido subjetivo, e fixou fora dele a essência abstrata como a *coisa-em-si*, inacessível ao nosso conhecimento. Ser somente fenômeno, é esta a natureza própria do mundo imediatamente objetivo,

postular uma identidade entre nossas concepções fundamentais – ou pressentimentos – e as coisas. Ao proceder dessa maneira, a metafísica faz do ser humano o centro do mundo sem conceder que durante um longo período a vida se deu antes que uma espécie animal chegasse a tematizar o que seriam as coisas em si. Além disso, ele sustenta que as afirmações sobre a essência são sempre contingentes, ligadas a um tempo e cultura, que são homens de determinada época que fazem daquilo que encontram como aspecto essencial da existência a essência das coisas mesmas. Sua compreensão não rejeita a advertência schopenhaueriana acerca da necessidade de reconhecermos a consistência do mundo, nem a tese hegeliana da imbricação entre ser e pensamento. O empecilho por ele colocado parece ser: assumir o encontrado em nossa subjetividade como algo mais do que uma visão do mundo, como constituição profunda do existente, significa inventar – sem admiti-lo abertamente – um fundo onde vemos abismo.

Na impossibilidade de refutar a identidade entre nosso pensamento sobre as coisas e as coisas mesmas, bem como de negar a vontade como essência comum de homem e mundo, Nietzsche ressalta que nos está vedada qualquer prova para tais teses e conduz sua filosofia a uma compreensão menos presunçosa do intelecto. Dialogando com a tradição pós-kantiana, ele coloca em relevo a história das narrativas sobre a essência, como mostra uma reflexão em especial, em que alguns de seus interlocutores são Kant, Schopenhauer e Hegel. Afirma ele:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)<sup>385</sup>.

Bem como no segundo aforismo de *Humano*, em que afirmara que a filosofia metafísica tem tirado conclusões sobre o mundo partindo do homem atual, Nietzsche inicia sua crítica em tal texto, cujo título é “*Fenômeno e coisa em si*”, observando o ímpeto de tomarmos

---

ele mesmo; e, enquanto o conhecemos como tal, assim conhecemos ao mesmo tempo a essência, que não está atrás nem além do fenômeno, mas se manifesta como essência justamente porque rebaixa esse mundo objetivo a simples fenômeno” (CL §131). Nesse sentido, dado que o problema do *em si* dá-se para a consciência filosófica a partir de sua tematização do mundo fenomênico, ela vige no aparecimento das coisas para um sujeito (cf. BONACCINI, 2003, p. 138s; CHÂTELET, 1995, p. 44).

<sup>385</sup> HHI I 16.

um certo estado de coisas como meio de explicação do fundamento. Os alvos de sua crítica parecem ser, em primeiro lugar, Schopenhauer e Hegel com sua tendência a buscar no que seria o final do trajeto a explicação para a origem, com a atribuição de uma finalidade à *coisa em si*, se não realizada, em realização. A metáfora explorada por Nietzsche é a de uma pintura que seria olhada pelos filósofos como obra que simplesmente apareceu acabada e a partir da qual se diz algo sobre o autor – por exemplo, a *vontade* ou o *espírito* que compõe o mundo para contemplar a si. Ele observa que tal concepção pressupõe a ideia de que a *coisa em si* é fundamento do *fenômeno*, aparece e revela-se no mesmo. Nietzsche, porém, apresenta contra tal compreensão, a visão de ‘lógicos mais rigorosos’ que ao estabelecerem o metafísico como o *incondicionado* contestam que ele seja condicionante<sup>386</sup>, senão, contraditoriamente, está em relação e permanece absoluto. Assim, ele assente com a posição kantiana de que, embora o ser humano suponha um incondicionado para todo o condicionado, a coisa em si *não aparece* de fato no fenômeno, não temos dela qualquer experiência – posição também adotada pelo filósofo crítico Afrikan Spir, não mencionado mas citado em *Humano*.

Nietzsche, contudo, dá um passo adiante – colocando-se para além de Kant e seus sucessores – ao notar que ainda não se atentou que o quadro que enxergamos e a partir do qual fazemos postulações sobre o autor não é fixo, mas está em contínuo devir. Desse modo, qualquer tentativa de concluir algo sobre o criador da pintura estaria fadada ao fracasso por não se ter qualquer indicação que esteja acabada e nem mesmo se, quando ou como será encerrada. As filosofias que querem partir do fenômeno para dizer algo sobre seu fundamento esbarram na dificuldade de partir do que tomam como grandeza fixa sem sinal de que o seja. Nietzsche apresenta, então, um argumento que vinha aventando desde o princípio de *Humano*: aquilo que atribuímos ao em si como se fosse verdade eterna também veio a ser, “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais”<sup>387</sup>. Contra a fixação da essência do mundo mediante a alegação de um ‘imutável’ no ser humano, Nietzsche sugere uma *história da gênese do pensamento*, que poderia mostrar que “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados”<sup>388</sup>.

<sup>386</sup> Já foi observado que a referência aqui seria, sobretudo, Afrikan Spir (cf. D’IORIO, 1993, p. 273; GREEN, 2002, p. 46), citado textualmente em HH I 18, 131. Mas Kant também está entre tais lógicos, como alguém que toma o incondicionado por “incondicionante” (HH I 16). Na *Crítica da Razão Pura*, lemos: “o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado” (CRP B-365); “o absolutamente incondicionado nunca se encontra na experiência” (CRP B-538); ou ainda “[s]e o Ser supremo [algo incondicionado] se encontrasse nesta cadeia das condições, seria ele próprio um elo da série das mesmas e, tal como os membros inferiores, à cabeça dos quais está colocado, exigiria ainda uma pesquisa ulterior de um princípio mais elevado” (CRP B-649).

<sup>387</sup> HH I 16.

<sup>388</sup> Ibidem.



Voltando-se à reflexão sobre a “*Inocuidade da metafísica no futuro*”, nota-se que, em tal aforismo, o filósofo eleva a tensão com a tradição metafísica ao ressaltar que, caso não precisemos mais recorrer a intervenções miraculosas na descrição do vir-a-ser, a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* perde seu valor explicativo e, assim, pode ser abandonada. Essa postura controversa é estratégica. Em vez de ficar preso a uma questão ‘puramente teórica’ que tanto ocupou a filosofia moderna, Nietzsche redireciona o olhar para a hipótese da metafísica como fruto da mundanidade humana. Ele aponta, nesse contexto, a direção que lhe parece frutífera com a afirmação, que o aproxima da orientação neokantiana a respeito do intelecto, de que observar o devir dos organismos e conceitos poderia ajudar a compreender nossas inferências sobre a essência. Ao destacar a *fisiologia* e a *história da evolução* [*Entwicklungsgeschichte*] como elementos a que recorrerá na realização de seu filosofar histórico, Nietzsche dá indícios de que sua pretensão é acolher o enraizamento do homem na natureza, experimentando olhar para nossas concepções metafísicas – a começar pela ideia do *incondicionado* – não como expressões de um outro mundo mas como frutos nascidos em um solo e tempo.

### 3.3 A gênese de questões fundamentais da metafísica: história, fisiologia e linguagem

Até aqui, o aspecto basilar salientado do capítulo inicial de *Humano* é a tentativa nietzschiana de buscar uma posição filosófica que independa de postulados metafísicos – direção pela qual ele toma um desvio de seu experimento de uma *metafísica de artista* e abre uma via de *superação da metafísica* que o ocupa, com nuances, até o final de sua trajetória. Para tanto, argumentamos que ele realiza uma crítica ao que toma como traço principal da filosofia metafísica, a crença na oposição de valores, e argumenta que na identificação entre a essência do mundo e o ‘superior’ hipostasiamos algo derivado da subjetividade humana, um pensamento, sentimento ou pressentimento de um homem de determinada época. Esse gesto, por assim dizer, negativo carrega desde o princípio uma dimensão afirmativa, na medida em que aponta um método filosófico de abordagem das coisas humanas: a *filosofia histórica*. A afirmação da proximidade de tal método com as ciências naturais cumpre a função de assumir o *fenômeno* como base para a construção de uma narrativa sobre o *tornar-se* do aparato cognitivo e do âmbito espiritual humano. Então, a ênfase no ‘espírito científico’ faz parte da aceitação de que só podemos observar e falar na *aparência* (termo que volta a ser utilizado com mais frequência em *A gaia ciência*), sendo essa a condição ao filosofar que se pretende não-metafísico – que poderia até mesmo descrever mundanamente nossas considerações sobre o *em si*. Após colocar em suspensão o *mundo metafísico* e destacar nossa desconfiança do mesmo –

privilegiando, em contrapartida, a facticidade da existência<sup>389</sup> –, Nietzsche lança mão de hipóteses fisiológicas e sobre a história do desenvolvimento das *coisas humanas*.

Enfim, após termos apresentado o ponto de vista nietzschiano sobre o *mundo metafísico* e a alegação sobre a *inocuidade da metafísica no futuro*, podemos adentrar com mais propriedade no caminho aberto por seu *filosofar histórico*. Especialmente três tópicos, ligados a tal filosofar, interessam a esta tese: o estabelecimento de relações entre o pensamento metafísico e a fisiologia e psicologia humanas<sup>390</sup>; a sugestão de que um elemento da metafísica é a transposição irrefletida da estrutura da linguagem para a estrutura do todo do mundo<sup>391</sup>; e o investimento na elaboração de uma *história da emergência do pensamento*<sup>392</sup>. É notável que tais questões, apesar das diferentes formas de aproximação dos problemas – ora em um diálogo mais franco com a tradição filosófica, ora em um flerte com observações fisiopsicológicas<sup>393</sup> – podem ser integradas à ampla ideia de *filosofia histórica*, uma vez que, no lugar de assumir o que é descoberto no sujeito como um dado imutável, apresenta conjecturas sobre sua proveniência. O filósofo arrisca retroceder hipoteticamente a tempos remotos ou, conforme sua expressão, realizar um *movimento para trás* buscando “compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica” de nosso ponto de vista (em dois níveis como intuição e compreensão de mundo), em um esforço de “superar a metafísica”<sup>394</sup>.

Como notamos, um elemento central da crítica nietzschiana à metafísica é a discussão sobre a gênese da crença em opostos e seu desdobramento na cisão do mundo – seja através de um dualismo forte como na separação eleático-platônica entre *sensível* e *inteligível*, seja através da dualidade, quiçá branda, aberta pela distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*. Em sua procura de colocar-se além da tradição, Nietzsche apresenta argumentos sobre o que teria levado a crença em dois mundos ou em um mundo com duas faces *toto genere* diferentes. E,

<sup>389</sup> Escreve Nietzsche, em passagem já citada por nós: “Ainda que a existência de tal mundo [metafísico] estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (HH I 9). Observe-se que além de questionar o papel do ‘mundo metafísico’, ele relativiza a importância dos resultados particulares das ciências empíricas para a vida concreta – o que indica distanciamento da pretensão positivista (de viés socrático) de corrigir a existência através da ciência.

<sup>390</sup> Cf. HH I 5, 12, 13.

<sup>391</sup> Cf. HH I 11, 14.

<sup>392</sup> Cf. HH I 16, 18, 19.

<sup>393</sup> Nietzsche só virá a empregar tal termo em *Além de bem e mal* (cf. BM 23). Entretanto, nosso uso não parece despropositado na medida em que, no século XIX, os problemas em psicologia estavam fortemente relacionados com os estudos acerca da fisiologia humana. Cientistas como Helmholtz e o próprio Wundt – considerado um precursor da na demarcação do campo da psicologia –, ambos lidos por Nietzsche, conduziam pesquisas em fisiologia e psicofísica (cf. GOODWIN, 2005, p. 118ss).

<sup>394</sup> HH I 20. É um ponto de disputa se é possível conceder a Nietzsche que sua posição seja, de fato, uma forma de superação da metafísica. Essa questão é polêmica porque seu recurso à ciência significaria permanecer na órbita da metafísica, em termos vagamente heideggerianos, através de uma submersão no ente, no simplesmente dado. Esse é precisamente o ponto em Heidegger reconhece a filosofia nietzschiana como um acabamento da metafísica cf. HEIDEGGER, 1987, seção 1. Nós, por outro lado, acreditamos que desde *Humano* há a busca por uma superação da metafísica como visão da falibilidade e do caráter histórico das visões humanas do fundamento – o que, diga-se, relaciona-se com a concepção de uma história dos envios do ser.

notavelmente, uma das primeiras asserções a esse respeito é a de que a *manifestação fisiológica do sonho* (para evocar a expressão de *O nascimento da tragédia*) teria sido um dos fatores motivadores da duplicação do mundo. “Nas épocas [*Zeitaltern*] de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda a metafísica”<sup>395</sup>, ressalta. Sua hipótese é que essa pode ter sido a experiência de uma ‘humanidade primitiva’, que também no estado de vigília era frequentemente tomada por alucinações reconhecidas como sinais do além-mundo, donde surgiu a convicção em espíritos e deuses e no corte entre alma e corpo<sup>396</sup> – em *outra vida* puramente espiritual. Como no sonho encontramos imersos na “perfeita clareza de todas as representações oníricas”, a força significativa de tais representação encaminhou-nos à “crença incondicional em sua realidade”<sup>397</sup>.

Desse modo, com a observação de um aspecto fisiológico, Nietzsche busca apresentar um procedimento que faria parte da longa história da humanidade: em suas palavras, “[n]o sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, [...] o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana”<sup>398</sup>. O que lhe interessa é que no sonho não só vemos compatibilidade entre os eventos mais díspares como inventamos causas para nossas sensações, encontrando explicação e sentido onde, de outro modo, faltaria. Após uma longa descrição de como fatores internos e externos influenciam o sono e servem de motivos para a criação de imagens, ele afirma: “tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade *no estado de vigília*, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito [...] bastava para ele e era tida como verdadeira”<sup>399</sup>. O filósofo assinala, com essas ponderações, que nossas tentativas de determinação da causa do que se apresenta como sem sentido tem uma expressão rudimentar no sonho. Na imaginação de causas para o infundado, ainda nos comportamos como nossos ancestrais, que teriam tido o sentimento da existência de um outro mundo no sonho ou em alucinações de tipo onírico durante a vigília.

Pode-se dizer que a metafísica como pesquisa das *causas primeiras*, aproveitando-se a definição aristotélica<sup>400</sup> muito apropriada para essa reflexão nietzschiana sobre o sonho, é uma espécie de espiritualização do comportamento daquela ‘humanidade primitiva’. Se não mais nos contentamos com a primeira causa que ocorre ao espírito para explicar algo – como teria ocorrido durante milênios, já que “a regra era o falso raciocínio”<sup>401</sup> –, isso é porque, no processo

---

<sup>395</sup> HH I 5.

<sup>396</sup> Cf. HH I 5, 12. O raciocínio seria: “Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos” (HH I 5).

<sup>397</sup> HH I 12.

<sup>398</sup> HH I 13.

<sup>399</sup> Ibidem.

<sup>400</sup> Cf. *Metafísica* II, 194b20.

<sup>401</sup> HH I 271.

de desenvolvimento da racionalidade, fomos em direção à busca de causas cada vez mais seguras. Entretanto, no momento em que algo parece-nos exigir uma explicação sem que tenhamos capacidade para fornecê-la inequivocamente, não hesitamos em dar um salto em sua direção e tomarmos como verdadeira solução para o enigma causas supostas, desde que elas nos pareçam dar sentido – procedimento reconhecido na história da filosofia desde *A filosofia na época trágica dos gregos* e ainda em *Humano*<sup>402</sup>. Mesmo depois de Kant ter acordado e despertado a nós, ainda nos comportamos no estado de vigília de forma similar ao sono, o que se mostra no fato de que “os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” e de que “as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda nossa consideração do mundo”<sup>403</sup>.

Compreende-se, assim, a alegação de que as supostas causas primeiras encontradas pelas diversas metafísicas estiveram frequentemente baseadas em *erros da razão*, na identificação de relações causais poucos verazes e inverificáveis – mas assaz significativas. Não se trata de julgar moralmente esses equívocos. O *erro*, no provocativo vocabulário nietzschiano, é constituinte da representação; ademais, nossos erros superiores doam riqueza de significado, profundidade e maravilha ao mundo, tendo uma inegável importância para a vida<sup>404</sup>. Porém, na circunstância em que se está diante da possibilidade de aprimorar a visão sobre as coisas humanas não cabe permanecer fiel aos antigos erros (mesmo que só se possa “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”<sup>405</sup>), mas reconhecê-los como o que são e não como verdades elevadas. Se a filosofia metafísica regularmente identificou os sentimentos mais profundos e essenciais da humanidade com as profundezas e essência do mundo, a *filosofia histórica* tenciona apresentar hipóteses sobre determinados *erros da razão*, alguns *fundamentais*, que incitam certezas sobre a estrutura do existente.

Nietzsche realiza em *Humano* uma grande diversidade de discussões particulares acerca da emergência e do tornar-se de nossos sentimentos morais, religiosos e estéticos, aspecto importante por enraizar nossos valores no mundo e ajudar na sustentação da ideia da inexistência de opostos<sup>406</sup> – como bom e mau, altruísmo e egoísmo, desinteresse e desejo. A ideia geral é a de que uma análise mais apurada dos sentimentos humanos depara-se com mútua

---

<sup>402</sup> No aforismo “*Os tiranos do espírito*”, ele ressalta sobre os filósofos gregos: “esses filósofos procuravam apenas um sol mais claro, para eles o mito não era puro nem luminoso o bastante. Encontravam essa luz em seu conhecimento, naquilo que cada um denominava sua ‘verdade’. Mas o conhecimento tinha então um esplendor maior; [...] ainda podia, naquele tempo, ter a esperança de chegar ao centro de todo o Ser com um salto e dali resolver o enigma do mundo” (HH I 261).

<sup>403</sup> HH I 37.

<sup>404</sup> Cf. HH I 29, 31.

<sup>405</sup> GM Prólogo 4.

<sup>406</sup> Cf., por exemplo, HH I 39, 56, 57, 108, 110, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 153, 222.

imbricação em vez de oposições e com o esquecido condicionamento histórico da diferenciação entre superior e inferior. Esse argumento é relevante para que Nietzsche marque a contraposição entre seu pensamento e a tradição metafísica a partir do caminho aberto, no primeiro aforismo da obra, com a afirmação de que a crença em opostos não é mais do que um “exagero habitual da concepção popular ou metafísica”<sup>407</sup>. É no interior de tal ponto de vista que, por exemplo, ele nota como bom e mau foram feitas coisas em si a partir de erros (sobretudo, o do livre-arbítrio) e que a distinção entre egoísmo e altruísmo não pode ser resumida como amor a si e amor a algo diferente de si, uma vez que ações ditas altruístas supõem um interesse próprio<sup>408</sup>. Também nessa percepção, Nietzsche sublinha que a atribuição de uma negatividade à natureza humana – pecadora, egoísta, cruel – é fruto da visão por meio de um espelho, um Deus sumamente bom, que é “obra muito imperfeita da imaginação e do juízo humanos”<sup>409</sup>.

Tais observações são relevantes por serem o início mais evidente da *dissecação da moral* que marca a obra nietzschiana<sup>410</sup>. No entanto, o importante, no caso, é que eles exprimem variados modos de desenvolvimento da postura de mitigar as oposições. Considerando-se que a determinar opostos é identificar pares de coisas unitárias antinômicas, um texto em que Nietzsche reflete sobre as bases dos erros que conformam a história da filosofia é valioso para nossos propósitos:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser — um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações veem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo<sup>411</sup>.

Tal aforismo intitula-se “*Questões fundamentais de metafísica*”, o que está longe de

---

<sup>407</sup> HH I 1.

<sup>408</sup> Cf. HH I 57. Sobre o livre-arbítrio como erro cf. HH I 39

<sup>409</sup> HH I 133.

<sup>410</sup> Aproveitamos aqui uma expressão de *O andarilho e sua sombra*, uma das partes que compõe *Humano, demasiado humano II* (1879-1880). Tal expressão ocorre em um texto intitulado “*Imoralistas*”, em que Nietzsche parece tratar de sua própria abordagem: “Agora os moralistas têm que aceitar serem tachados de imoralistas, pois dissecam a moral. Mas quem quer dissecar tem que matar: apenas, no entanto, para que se saiba mais, se julgue melhor, se viva melhor; não para que todos dissequem. Infelizmente, porém, as pessoas ainda creem que todo moralista tem de ser, em todo o seu agir, um modelo que os outros deveriam imitar; elas o confundem com o pregador da moral. Os moralistas mais antigos não dissecavam o bastante e pregavam em demasia: daí vem essa confusão e essa desagradável consequência para os moralistas de hoje” (HH II Andarilho 19).

<sup>411</sup> HH I 18.

ser uma extravagância. O problema sobre o qual Nietzsche se debruça é a ideia de *unidade*, ou seja, simplesmente uma questão que marca o surgimento da filosofia e prosseguiu no centro do pensamento filosófico. Mas começemos pela segunda metade da passagem transcrita – após o travessão –. Nela, no espírito de sua filosofia histórica, Nietzsche apresenta uma hipótese fisiológica (ele aposta: “um dia será mostrado...”) sobre como o desenvolvimento orgânico acabou por nos dirigir ao reconhecimento de *unidades*. Seu ponto de orientação é a distinção entre prazer e dor, aspecto básico do dar-se e da conservação da vida em organismos inferiores: “a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente”<sup>412</sup> seria aquilo que faz com que as formas de existência mais simples identifiquem certas unidades no seu entorno e a si mesmo como algo unitário. A ideia geral é que todo organismo precisa identificar aquilo que lhe permite dar vazão à sua vida ou constitui algum tipo de ameaça, sendo essa a origem da tendência a pensarmos nós mesmos e as coisas como unidades. De acordo com sua hipótese, eis os primórdios do surgimento da crença “de que há *coisas iguais*” e “de que todo mundo restante é uno e imóvel”<sup>413</sup>.

Com isso, esclarece-se a primeira metade da passagem acima transcrita. A *história da gênese do pensamento* refere-se, então, ao devir do intelecto humano enquanto parte do mundo orgânico – modo de recusar qualquer corte abrupto entre nosso modo de nos relacionarmos com o mundo exterior e o dos organismos inferiores. Por isso mesmo, ele inicia o texto com a afirmação de um ‘lógico eminente’, segundo a qual haveria uma *originária lei universal do sujeito cognoscente* que seria justamente o reconhecimento do objeto como algo *idêntico a si mesmo*, então, como *subsistente*. Como ocorre frequentemente, apesar de citar textualmente sua fonte, Nietzsche não revela seu interlocutor. No caso, trata-se de uma passagem retirada do livro *Pensamento e realidade: tentativa de uma reforma da filosofia crítica* (1873) do russo Afrikan Spir<sup>414</sup>, cujo propósito é renovar o criticismo a partir da revisão de aspectos do idealismo transcendental. Não cabe, aqui, entrarmos nos pormenores do pensamento de Spir, todavia é útil realizarmos algumas considerações, ainda que de maneira muito breve.

A primeira delas, mais geral, é: diferentemente de outros filósofos neokantianos – como Lange –, Spir não pretende contribuir com a renovação do criticismo pela naturalização das faculdades cognitivas do ser humano, mas demarcando a especificidade da filosofia como

---

<sup>412</sup> HH I 18.

<sup>413</sup> Ibidem.

<sup>414</sup> Nietzsche travou contato com a obra – como mostram suas anotações e uma citação em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) – no ano em que a mesma foi publicada (cf. GREEN, 2002, p. 46; JANZ, 2016a, p. 440). Para uma análise mais consistente dessa interlocução e seu papel no pensamento nietzschiano cf. D’IORIO, 1993; LOPES, 2008, p. 269ss.



pesquisa do “conhecimento incondicionalmente verdadeiro”<sup>415</sup>. Se as ciências apresentam um *conhecimento relativo*, o que significa dizer que é sempre, em alguma medida, *falso*, pois não *incondicionalmente verdadeiro*; caberia à filosofia a descoberta de um conhecimento absoluto, universal. Nessa via, e assim entramos em nossa segunda consideração, ele busca retirar do idealismo transcendental kantiano o supérfluo para expor aquela que seria a *lei fundamental do pensamento*. Uma crítica importante para a reforma de Spir (mencionada por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*) incide sobre a doutrina da *idealidade do tempo*<sup>416</sup>. A compreensão do filósofo russo é que, ao considerar a temporalidade como estrutura *a priori* derivada da organização de nosso ‘sentido interno’, Kant negaria a realidade da sucessão, cuja consequência seria a possibilidade de se admitir a ideia absurda de que “o mesmo homem está, simultaneamente, velho e novo; [...] simultaneamente vivo e morto”<sup>417</sup>, dada a falta de realidade objetiva do tempo. A tese da *idealidade do tempo* estaria, então, ainda sob influência de um pensamento antigo encontrado nos Vedas, no budismo e nos eleatas: a mudança é ilusão. “Esta doutrina de Kant não é verdadeira nem consequente. Não é possível concordar com a realidade do conteúdo percebido e negar ao mesmo tempo suas mudanças. Ou se deve negar as duas coisas, como os pensadores antigos, ou reconhecer ambas”<sup>418</sup>, declara Spir.

Alcancamos, nesse ponto, o aspecto central da crítica do filósofo russo: assumir-se o

<sup>415</sup> SPIR, 1896, p. 5.

<sup>416</sup> A passagem citada de Spir em *A filosofia na época trágica dos gregos* aparece após a apresentação da seguinte concepção da *idealidade do tempo* – em uma espécie de paráfrase de Kant: “Posso realmente dizer que minhas representações se sucedem, mas isso significa apenas que tomamos consciência delas em uma sucessão temporal, quer dizer, de acordo com a forma que lhes dá o nosso sentido interno. Por isso, o tempo não é uma coisa em si, nem uma determinação objetivamente ligada às coisas” (FTG 15; cf. CRP A-33). Ressaltando a impossibilidade de negarmos a realidade da mudança, o filósofo russo alega que a tese kantiana resulta em absurdos, pois “[s]egundo tal suposição César e Sócrates não estão verdadeiramente mortos, estão tão vivos como a dois mil anos e parecem apenas estar mortos, como consequência da organização do meu ‘sentido interno’” (FTG 15; cf. SPIR, 1873, p. 264). Apesar de não ser nosso objetivo entrar nesse debate sobre a concepção nietzschiana do tempo, para uma discussão mais detida sobre a possível influência dessa crítica de Spir no pensamento de Nietzsche cf. D’IORIO, 1993, sobretudo, seção 1. Para uma interpretação mais detida sobre a crítica de Spir à defesa kantiana da *idealidade do tempo* cf. SMALL, 2010, em particular, Capítulo 1.

<sup>417</sup> SPIR, 1896, p. 165.

<sup>418</sup> SPIR, 1896, p. 163. Caberia discutir a precisão da crítica de Spir à *idealidade do tempo* em Kant, sobretudo porque, diferentemente do russo, a concepção kantiana do tempo não o identifica à sucessão ou mudança. Em uma resposta à crítica à idealidade do tempo que apela ao fato – lembrado também por Spir – de que não podemos negar o caráter sucessivo de nossas representações, assevera o filósofo de Königsberg: “não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requer-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência” (CRP B-58). Nesse ponto, parece-nos que ele concordaria com Spir que o tempo *enquanto sucessão* não é uma *intuição a priori*, mas algo que requer a experiência. Entretanto, ao reconhecer a mudança como secundária, Kant aponta para o tempo como uma estrutura originária que é condição para que tenhamos sucessão. Heidegger já chamou atenção, em *Kant e o problema da metafísica* (1929), para a existência de um *tempo originário* na *Crítica da razão pura*, identificado com a *imaginação transcendental*, raiz comum da sensibilidade e do entendimento e responsável pela síntese entre tais faculdades. Seria tal tempo originário que “forma originariamente a triplicidade unitária do advir, do sido e do presente em geral” (KPM §35), isto é, a possibilidade de sucessão. Antes da apresentação da ideia de *temporalidade originária*, Heidegger sugere que a temporalidade é *afecção de si mesmo* – isto é, está na *apercepção* – e nota: “[o] tempo como afecção pura de si mesmo não é uma afecção efetiva, que alcance um si-mesmo ante os olhos, mas, sendo pura, forma a essência de um concernir-se-a-si-mesmo” (KPM §34). A compreensão heideggeriana, diferentemente de Spir, é que a identidade vige no *tempo originário*.

tempo como fruto da organização de nosso sentido interno e o espaço de nosso sentido externo, representa, a rigor, a criação de uma cisão que obscurece a temporalidade. Ele está de acordo com Kant no que diz respeito ao tempo não ser uma propriedade das coisas em si, mas recusa que ele não tenha realidade empírica. Sua interpretação é que, a despeito de podermos reconhecer que o sujeito fornece uma certa regularidade para os eventos, isso não nos permite afirmar que o tempo é *intuído a priori*, mas apenas que já no interior do mundo fenomênico o sujeito organiza a sucessão dos objetos. O tempo não pode ser forma dada *a priori*, pois, segundo Spir, nossa percepção do mesmo depende da sucessão, que nos é dada empiricamente – tanto na experiência interna quanto na externa –, sendo a ideia de um tempo puro mera abstração da percepção efetiva da mudança<sup>419</sup>. Por essa razão, seria um equívoco conceber um tempo vazio, em que nada ocorre, isso negaria o que é próprio do tempo: a sucessão. Em contrapartida, nota o russo, a ideia de um espaço vazio é não só possível – isso é ‘distância’ –, como se pode pensar o tempo com ela, e ressalta: isso ocorre porque no espaço tem-se a justaposição de coisas que tem existência em si e não a negação de uma coisa por outra. Enquanto a temporalidade é condicionada pela identificação de objetos e, como sucessão, é regulada pelo princípio de contradição – A não pode ser B e, ao mesmo tempo, não-B –, o espaço é condição de possibilidade da transitoriedade: a experiências de extensões unitárias em relação de sucessão. Ou seja, o tempo derivaria da *idealidade do espaço*.

Conforme Spir, para que algo suceda é necessário termos *a priori* a ideia de substância que sustenta a visão de que há um *sendo* que difere de um estado passado que se nos mostra como *não-sendo*, e, de acordo com sua definição, precisamente “o espaço é a justaposição de substâncias”<sup>420</sup>. A crítica à doutrina da *idealidade do tempo*, leva-o a percepção de que temos apenas a *intuição a priori do espaço* e à compreensão de que, apesar do *princípio da contradição* ser necessário para a formação da ideia de sucessão, ele é posterior à *lei fundamental do pensamento*: o *princípio de identidade*, condição da experiência interna e externa, da apercepção e da visão de objetos como causa de nossas sensações. A identidade, por que contradiz nossa experiência sensível, a mostrar condicionamento e mudança, seria o transcendental de onde emerge o conceito de *incondicionado*, de uma substância em si<sup>421</sup>. Tal categoria, visto que é *lei fundamental do pensamento*, não se encontra no fenômeno – o que prova seu caráter apriorístico – e não pode ser causa do condicionado.

---

<sup>419</sup> Cf. SPIR, 1896, p. 325-327.

<sup>420</sup> SPIR, 1896, p. 337.

<sup>421</sup> Cf. SPIR, 1896, p. 7. Spir sintetiza, assim, sua posição: “1. Nós temos em nosso pensamento uma lei (cuja expressão é o princípio de identidade) com a qual, sem exceção, não concorda a natureza dos objetos da experiência. 2. Todos os objetos de nossa experiência [...] são organizados de maneira *parecer estarem de acordo* com essa norma” (SPIR, 1896, p. 7).

Aqui, podemos voltar a Nietzsche. O filósofo alemão, como vimos, acata a conclusão de Spir: o incondicionado *não* condiciona, a coisa em si *não* aparece no fenômeno<sup>422</sup>. Todavia, na tese do filósofo russo ele encontra um problema a ser enfrentado e para o qual ele apresenta um argumento condizente com seu filosofar histórico: também a *norma* ou *lei fundamental*, a concepção ‘*a priori*’ da existência de coisas idênticas a si mesmas, *veio a ser*. Ou, em termos nietzschianos, também ela não é uma *verdade eterna*, mas um *erro da razão* cuja história pode ser narrada por intermédio de hipóteses plausíveis. Como vimos, a história da evolução da categoria ‘identidade’ é apresentada por Nietzsche com a sugestão de que, por necessidade vital, os organismos inferiores paulatinamente reconheceram-se como coisas unitárias e passaram a identificar coisas unas no mundo. Assim, teria passado despercebido por Spir que “o mais elevado de todos os conceitos”<sup>423</sup> – o de incondicionado ou substância – não é uma categoria eternamente subsistente e, assim, um tipo de verdade absoluta sobre a constituição humana, porém foi algo instituído em uma trajetória terrena. No limite, Spir como filósofo crítico não está tão distante dos filósofos metafísicos: também esse lógico eminente “trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”<sup>424</sup>.

A hipótese nietzschiana descreve o porquê de apreendermos a unidade como fundamental – fazendo dela berço da ideia de incondicionado –, a crença em tal verdade originária advém de sua participação nas condições de existência dos organismos. A *história da gênese* do conceito de *incondicionado* é construída, por conseguinte, a partir de uma reflexão sobre *fisiologia*, tanto por propor uma hipótese baseada no desenvolvimento orgânico quanto, em linhas mais gerais, por tematizar a dinâmica da vida na *physis*. Até aqui, pode-se afirmar que a face da *filosofia histórica* por nós exposta foi eminentemente a crítica, visando a evidenciar alguns *erros da razão* que participaram da história da filosofia – e, no caso específico da problematização do pensamento de Spir, desautorizar o princípio de identidade como uma atemporal ‘lei fundamental do pensamento’. Porém, há ainda uma dimensão propositiva de seu método filosófico que também toca em discussões fisiológicas, contribuindo com a face crítica e abrindo direções para seu pensamento. Referimo-nos à tematização da linguagem como fonte de preconceitos que tem condicionado a compreensão do ser humano e da essência do mundo. Embora apareça só em algumas poucos aforismos de *Humano I e II* (e, como adiantaremos a seguir, de *Aurora* e *A gaia ciência*), a abordagem nietzschiana da linguagem é capital por auxiliá-lo no confronto com questões fundamentais da metafísica e, a partir disso, em reflexões

---

<sup>422</sup> Cf. HH I 16.

<sup>423</sup> SPIR, 1896, p. 8.

<sup>424</sup> HH I 18.

fisiopsicológicas que cumprem um papel importante em seu pensamento<sup>425</sup>.

O aforismo “*A linguagem como suposta ciência*” de *Humano* é um desses raros, e valiosos, exemplares de problematização da linguagem do período, ali, sua reflexão incide sobre o crucial problema da *unidade*. Nietzsche afirma: “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um que considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”<sup>426</sup>. Esse mundo próprio estabelecido pelo ser humano é aquele em que os *conceitos* aparecem como *aeternae veritates* e a linguagem como correspondente à estrutura essencial do existente. Em tal supervalorização da linguagem como algo que expressa de modo adequado o mundo, o sensível a mostrar multiplicidade, transitoriedade e coisas em perfil surge como lugar da ambiguidade e do equívoco, pois lhe faltaria a univocidade e firmeza que encontramos nas palavras. Esse é o problema colocado pela filosofia socrático-platônica ao perguntar sobre o *ser* de algo – o que *é a* justiça ou *a* virtude ou *o* amor? – como forma de alcançar a unidade que se encontra em funcionamento por detrás da multiplicidade aparente. Foi com essa crença que “o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo”<sup>427</sup>.

Cabe recordar que aquilo que diferencia o homem dos outros animais em Aristóteles é que, enquanto estes são capazes de *aísthesis* [αἴσθησις], de estabelecer uma relação com o mundo mediante seus sentidos, apenas o ser humano é capaz de *logismois* [λογισμοίς]<sup>428</sup>, de operar discursivamente e chegar a conclusões gerais a partir da base sensível (cf. CASSIRER, 1993, p. 135). Seria precisamente essa capacidade que permitiria ao ser humano desprender-se do particular em direção ao universal e, assim, adquirir um conhecimento superior. Nietzsche

---

<sup>425</sup> A bem da verdade, olhada como um todo, a obra publicada de Nietzsche não se destaca especificamente por uma extensa e pormenorizada tematização da linguagem (o que ocorre mais intensamente em cursos e textos não-publicados do período em que era professor de filologia clássica na Universidade da Basileia). Porém de *O nascimento da tragédia* até os textos do final dos anos oitenta, Nietzsche reflete em diversos momentos, embora de maneira pontual, sobre os limites da linguagem (cf. HH I 11; GC 354), seu papel na história da metafísica (cf. BM 20) e, eventualmente, sobre aquilo que ele chamará de sua *arte do estilo* (EH Livros 4; cf. GC 381). Em outros termos, ao longo de sua trajetória intelectual pública, não encontramos uma obra de Nietzsche que trate especificamente da linguagem, contudo, é inegável e bem conhecido seu interesse e a importância do tema em seu pensamento. Cabe destacar que muitas das interpretações acerca das posições do filósofo sobre o assunto recorrem ao não-publicado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) e às anotações de cursos proferidos em Basileia (cf. CAVALCANTI, 2005; DE MAN, 1979, p. 103ss; ITAPARICA & LIMA, 2014; CASARES, 2002), como “*A origem da linguagem*” – introdução das *Preleções sobre gramática latina* (1869-1870) – e *Descrições sobre retórica antiga* (1872). A atenção especial a *Sobre verdade e mentira* reflete-se na frequente discussão sobre o lugar da *metáfora* na filosofia nietzschiana, encontrada em interpretações sobre questões diversas, tais como – apenas para mencionar algumas: a metáfora como marca da originalidade da filosofia nietzschiana e motivo constante de seu pensamento (cf. KOFMAN, 1972); a importância epistêmica da noção de metáfora inclusive nas reflexões nietzschianas que tocam a biologia (cf. MOORE, 2002, p. 10s); e a implicação da noção de metáfora para o ficcionalismo nietzschiano de juventude (cf. CLARK, 1990, p. 69s).

<sup>426</sup> HH I 11.

<sup>427</sup> Ibidem.

<sup>428</sup> Cf. *Metafísica I*, 980-981.

concede que “a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência”, uma vez que alimenta a “*crença na verdade encontrada*” ou a confiança no desvelamento essencial do mundo por meio das palavras, algo fundamental para o “desenvolvimento da razão”<sup>429</sup> – o aguçamento de nossa capacidade reflexiva com a confiança em seu uso e compreensão de suas especificidades. O problema é que no encobrimento de que as palavras são denominações atribuídas às coisas, nós as admitimos como expressão de um ‘supremo saber’ e esquecemos tratar-se de instrumento para relação entre interindividual e com o mundo. Admitido que a linguagem teve um papel central na construção de um outro mundo mais firme do que o ‘sensível’ e na autocompreensão do ser humano como aparentado ao divino, apontar que essa fê na linguagem é um “erro monstruoso”<sup>430</sup> é parte, também, de uma modéstia.

Antes mesmo da publicação de *Humano*, Nietzsche investira sobre uma visão mais modesta da linguagem. Sem entrar em detalhes, gostaríamos de chamar a atenção para uma concepção básica que dialoga com o argumento apresentado em 1878. Já na breve anotação “*Da origem da linguagem*” – introdução à *Preleção sobre a gramática latina* (1869-1870), ofertada pelo então professor de filologia clássica da Universidade de Basileia –, Nietzsche assumira a linguagem como “produto do instinto” e criticara aqueles que a pensam com “perspectiva histórica e fisiológica mínima”<sup>431</sup>. Dessa forma, ele reinserira a problemática no âmbito da vida animal, o que afasta a ideia de uma suposta superioridade humana apenas por dispor de tal produto instintivo, dado que, por mais extraordinárias que sejam as possibilidades abertas por nossa capacidade de transpor sensações e imagens para signos linguísticos, seu argumento vinculara-os radicalmente a nosso devir terreno. Esse caminho permanece vigente em *Sobre verdade e mentira* (1873). Na fábula que inicia o escrito, Nietzsche narra a *invenção* do conhecimento por certos *animais inteligentes*, apontando para o conhecimento como *criação* de uma espécie (e não sinal de afinidade com um *além*), e conjectura acerca da extinção de tais animais, o que revelaria a fragilidade do intelecto e sua importância somente como *coisa deste mundo*. O arremate da narrativa é interessante por ir de encontro à superestimação do intelecto:

Ele [o intelecto], pelo contrário, é humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo<sup>432</sup>.

Além da ênfase no brotamento do intelecto no percurso da vida humana na terra, chama

<sup>429</sup> HH I 11.

<sup>430</sup> Ibidem.

<sup>431</sup> PGL 1. Aliás, Nietzsche compara a linguagem com interações como encontradas em grupos de abelhas ou formigas.

<sup>432</sup> VM 1.



a atenção Nietzsche confrontar o que parece considerar uma consequência da *revolução copernicana*: as tentativas (lembramos novamente de Schopenhauer e Hegel) de chegar ao fundamento a partir de um mergulho no sujeito. Se, por um lado, ele concorda com Kant no que diz respeito à atividade de nosso intelecto na dação de um certo sentido ao mundo e acrescenta que isso faz parte de nossas *condições de existência*; por outro, ele aproveita a comparação com o gesto de Copérnico para polemizar com a tendência de se fazer do homem o centro do cosmos. A consideração de que mesmo a mosca também organiza o mundo de tal maneira que possa viver nele e, então, talvez também possamos vê-la carregando *pathos* semelhante – como se eixo do universo, como se as coisas se dispusessem de certo modo graças à sua existência – é uma maneira de descentrar o intelecto e deflacionar a crença em seu privilégio explicativo (cf. ANSELL-PEARSON & LARGE, 2006, p. 39). Assim, a história da metafísica aparece em seu viés antropocêntrico, como sucessão de tentativas de chegar ao fundamento a partir da crença de que se olharmos profundamente para nós chegaremos ao centro. “[O] mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar!”<sup>433</sup>, conclui Nietzsche no encerramento do primeiro parágrafo de *Sobre verdade e mentira*.

Pode-se afirmar, portanto, que a linguagem e o intelecto são tomados, em 1873, em uma *perspectiva histórica e fisiológica* (retomando-se expressão de “*Da origem da linguagem*”), como parte do desenrolar natural da vida humana, sendo as palavras não signos que guardam correspondência essencial com a realidade, porém uma maneira do ser humano entrar em acordo com seus pares, como animal que depende da grege para sobreviver<sup>434</sup>. Se a

<sup>433</sup> VM 1.

<sup>434</sup> Ibidem. Essa compreensão é evidenciada no escrito de 1873 na afirmação do processo duplamente metafórico implicado na linguagem: “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera” (VM 1). Portanto, com a linguagem temos apenas metáforas das coisas e não as “entidades de origem”, tratando-se de *analogia* e não de correspondência. O que conduz à ideia de adequação é que, para nos entendermos, precisamos entrar em acordo e fixar tais metáforas, isto é, usar palavras que aproximem as experiências particulares de uma generalidade, excluindo as diferenças e buscando semelhanças, igualando o não-igual para possibilitar a comunicação – eis a origem dos conceitos. Entretanto, nós nos esquecemos que essa ‘igualdade’ é invenção e atribuímos a ela o mais alto valor, como se os conceitos fossem sinal da existência de um além – em que há algo sempre idêntico a si mesmo, passível de ser atingido pelo intelecto humano – onde reside a verdade. “O que é a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, [...] são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível” (VM 1), alega Nietzsche. Assim, ele sustenta que entre as palavras e as coisas há uma diferença de nível esquecidas porque as metáforas utilizadas para nos referirmos ao múltiplo sedimentam-se de tal modo que passam a ser confundidas com a própria essência do que tomam como referente. Cabe notar que Nietzsche utiliza-se de uma concepção aberta de “metáfora”, reafirmando o caráter não-essencialista e retórico da linguagem defendido no curso *Descrição sobre a retórica antiga* (1872). Em tal curso, para se referir à dimensão inventiva da linguagem, ele não utiliza *metáfora* mas *tropos linguísticos*. Uma explicação para a escolha de *metáfora* em 1873 pode ser encontrada em uma passagem do curso onde apresenta uma correspondência entre ‘metáfora’, ‘transposição’ e ‘tropos’: “Para designar a ‘transposição’ os gregos utilizaram primeiro (por exemplo, Isócrates) a palavra *metáphora*; também Aristóteles. Hermógenes diz que entre os gramáticos se chama *metáfora* o que os retóricos chamam de



correspondência entre pensamento abstrato e ser, elemento fundamental em Parmênides e Platão (como herdeiro dos eleatas) é expressão aguda da superestimação da linguagem, a história da metafísica possui expressões mais sutis de tal atitude. A postulação de um dualismo forte – como na cisão entre ser e aparência, inteligível e sensível – não é o único ponto atacado por Nietzsche. A expectativa nutrida pela filosofia metafísica de expressar adequadamente a *coisa em si* é também alvo de crítica (e insinuar, como Schopenhauer, que se trata de metáfora e analogia não reduz a presunção do empreendimento). “A ‘coisa em si’ [...] é também, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se”<sup>435</sup>, frisa Nietzsche. Nesse sentido, ele toca o vértice que liga um amplo espectro de metafísicas: a crença na palavra derradeira que decifra o texto do mundo.

Apesar de não terem sido publicados, uma posição básica antecipada em “*Da origem da linguagem*” e *Sobre verdade e mentira* está em sintonia com a direção tomada nas obras publicadas a partir de 1878: a linguagem é *coisa humana*, ligada ao âmbito instintivo de determinado animal, sendo os conceitos instrumentos de comunicabilidade de uma espécie que, baseados em intelecção, não se confundem com as coisas *em si*. A demarcação da animalidade da linguagem e a recusa de uma *semântica essencial* (cf. MARQUES, 2014, p. 144), de uma correspondência forte entre palavra e estrutura da realidade, condizem com a ponderação de que a história da evolução dos organismos e conceitos seria útil para se cogitar sobre o lapso entre nossa *imagem do mundo* e a *essência inferida do mundo*<sup>436</sup>. O argumento de Nietzsche, como vimos, é: a crença na linguagem é origem de um *erro*, o estabelecimento de uma dualidade no mundo, instituindo um âmbito de coisas eternamente fixas e outro de coisas em contínua transição. A despeito de sua atenção à confiança nos conceitos e nomes como *verdades eternas*, sua observação abrange um escopo mais amplo: a dimensão ‘linguageira’ da consciência, o que o leva a avançar sobre a fé na linguagem formalizada na lógica.

“Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa no tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta”<sup>437</sup>, ressalta. Por um lado, se lemos na aparição do princípio de contradição em Aristóteles que “[é] impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa” e, logo, “é impossível a quem quer

---

*trópos*” (DRA VII 443). Já foi apontado que tal compreensão caráter trópico, metafórico da linguagem foi influenciado pela leitura do livro *Die Sprache als Kunst [A linguagem como arte]* (1872) de Gustav Gerber (cf. CASARES, 2002, p. 14-16).

<sup>435</sup> VM 1.

<sup>436</sup> HH I 10.

<sup>437</sup> Ibidem.

que seja acreditar que uma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito”<sup>438</sup>, pode-se dizer que Nietzsche abstém-se de tentar estancar o tempo. “Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos”<sup>439</sup> significa admitir que o ‘rio’ só aparece como ‘mesmo’ já em devir, que a identidade dá-se diacronicamente, e assumir o fluir mundano em vez de depreciá-lo. Por outro, não obstante a lógica clássica fixe-se sobre os aspectos formais do pensamento, faz uso de signos que pressupõem entes realmente existentes; e, ao reunir coisas que compartilham semelhanças sob um mesmo nome, postula uma identidade de essência<sup>440</sup>, um fundo sempre idêntico sobre o qual aderem os acidentes. *Identidade no tempo e igualdade entre coisas* constitui-se, para Nietzsche, como par fundamental para a crença metafísica na *eternidade e unidade do em si*.

Há ainda, no entanto, outro elemento que colabora para a cisão do mundo em verdadeiro e aparente, e alimenta a concepção tanto da *identidade* quanto da *igualdade*: a unidade das palavras. O fato de usarmos as mesmas palavras para nos referirmos a coisas que carregam diferenças e a uma coisa ao longo do tempo é fundamental para a emergência da crença em um mundo essencialmente estável. Contudo, deduzir a essência do real de características da linguagem é um deslocamento indevido de níveis. Nietzsche problematiza essa transposição sub-reptícia ao asseverar: “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa”<sup>441</sup>. Para retomarmos o contexto, tal afirmação emerge ao final de um aforismo em que o filósofo discute a reverberação da unidade da palavra no plano subjetivo e nota que nossos “humores [*Stimmungen*] mais fortes”<sup>442</sup> carregam a ressonância de um complexo de sensações [*Empfindungen*] e humores afins. Na passagem ao nível da consciência, esse complexo é relacionado com estados semelhantes e atribuímos a ele uma origem, formando uma conexão rápida entre sentimentos e pensamentos que surgem como se fossem *unidade*: “Neste sentido fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade são correntes com muitas fontes e afluentes”<sup>443</sup>.

<sup>438</sup> *Metafísica IV*, 1005b20-25.

<sup>439</sup> Heráclito, DK 49a

<sup>440</sup> Logo no começo de *Categorias*, primeiro livro do *Organon*, lemos: “Chamam-se sinônimos quando simultaneamente têm o mesmo nome e esse nome significa comunidade de nome e identidade de essência” (*Organon*, I, 1). Apesar de, nesse ponto, Aristóteles estar tratando apenas dos ‘termos’, ‘nomes’ e não das regras do pensar, essas delimitações preparam para a pesquisa sobre as proposições. Além disso, ainda que a crítica de Nietzsche ultrapasse o âmbito da lógica clássica, já foi observado que, ao fazê-lo, ela antecipa a distinção entre sintaxe e semântica que emerge com a lógica moderna (cf. HALES, 1996, p.826).

<sup>441</sup> HH I 14.

<sup>442</sup> *Ibidem*, tradução modificada. Fizemos uma pequena alteração de tradução, em vez de ‘estado de espírito’ – conforme a versão de Paulo César de Souza – demos preferência a ‘humor’, seguindo a opção feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback em sua tradução de *Ser e tempo*, porque ainda neste capítulo marcaremos – superficialmente, é verdade – uma proximidade com a compreensão heideggeriana. Sobre a tradução de *Stimmung* cf. SCHUBACK, 2006, p. 573.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

Com essa análise, Nietzsche sugere que atribuir ao mundo a unidade que há na palavra obscurece a diversidade e complexidade existente sob *uma* palavra. Ele instaura, desse modo, a multiplicidade no âmbito subjetivo – justamente o lugar de onde as metafísicas pós-kantianas encontram a passagem para o fundo uno do existente. Aqui, podemos notar como a tematização nietzschiana da metafísica abarca não só o problema da suposição da existência de opostos que resulta da fé no pensamento abstrato, mas o da crença de que algo unitário encontrada no intelecto pode servir de passagem à suposta unidade essencial sob o mundo ‘aparente’. Apontar para os limites da linguagem e problematizar nossa tomada de consciência das sensações e humores significa colocar em questão os solos sobre os quais vínhamos erigindo nossos edifícios metafísicos, recusando que haja um caminho à coisa em si – seja pela via da abstração ou da intuição. No limite, tanto a essência extraída da pura reflexão lógico-conceitual quanto o núcleo unitário encontrado na base de nossa representação intuitiva do mundo ancoram-se na certeza da existência de um fundo uno e eterno estruturante do todo. Relembrando a expressão com que Nietzsche caracterizara o pensamento metafísico, ambas orientações carregam a mesma premissa: *tudo é um*. Em sua tentativa de *superação da metafísica*, ele nota que tal premissa não tem mais seu ponto de sustentação, mostrando-se um preconceito.

Mesmo um filósofo crítico como Afrikan Spir – que se mantém nos limites da pesquisa de nossos conceitos *a priori* em sua tentativa de reforma do idealismo transcendental –, incorre no equívoco de reconhecer a identidade, o estabelecimento de unidades, uma norma originária, eterna, atemporal. Ao argumentar que nossos sentimentos morais, religiosos e estéticos seriam “insinuações da coisa em si, da verdadeira, superior essência das coisas no mundo da experiência” não porque tais insinuações sejam efeito da coisa em si, mas porque a experiência está relacionada “ao noumenon ou ao incondicionado de um lado de sua essência”<sup>444</sup>, esse ‘lógico eminente’ manteve-se em uma superstição. Isto é, malgrado a ideia de Spir seja que o *incondicionado*, dado pelo *princípio de identidade* que temos *a priori*, projete-se no fenômeno mediante a moral, a religiosidade e a estética, assegurar-se que nessas esferas vivamos algo unitário denota o esforço em fazer a experiência se encaixar no postulado. Nietzsche nota que reconhecer um ‘pressentimento’ de unidade já é dizer muito, pois não podemos afirmar que os sentimentos morais, éticos e estéticos sejam coisas unitárias<sup>445</sup>.

Isto posto, ainda que reconhecêssemos as metafísicas hegeliana e schopenhaueriana como tentativas antropomórficas de fundamentação da experiência e que concedêssemos que a

<sup>444</sup> SPIR, 1873, p. 312. Tal trecho do livro de Spir encontra-se destacado e com uma exclamação no exemplar lido por Nietzsche (cf. D’IORIO, 1993, p. 276).

<sup>445</sup> HH I 131. Nietzsche recusa o sentimento moral e religioso como unidade no já mencionado HH I 14.

identificação entre nossos sentimentos e o incondicionado em Spir é uma explicação para nosso ímpeto de encontrar um sentido ‘suprafísico’ do fenômeno (e não uma tese metafísica), um outro problema se apresenta: eles permanecem presos à “mitologia filosófica escondida na linguagem”<sup>446</sup>. É essa mitologia que está presente nas ideias do conceito como sinal da igualdade de fundo na multiplicidade e da denominação como expressão da permanência identitária no tempo e, em geral, na confusão da unidade da palavra com a da coisa. A crítica à linguagem é, desse modo, um passo importante para Nietzsche, uma vez que o permite precaver-se contra os erros encontrados na tradição. Ele já havia reconhecido em suas anotações do início dos anos setenta que não há passagem à coisa em si<sup>447</sup>, agora acrescenta: as unidades percebidas nos sentimentos humanos mais elevados – utilizadas como prova de um incondicionado – é elemento tardio, atravessado por muitas fontes e afluentes.

Ao apresentar nossos sentimentos e pensamentos como complexos, Nietzsche aparece como aquele homem mencionado em *Opiniões e sentenças diversas* (1879) “no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si ‘uma alma imortal’, mas muitas almas mortais”<sup>448</sup>. A alma apresenta-se como mortal devido não só às mutações históricas das compreensões humanas de si e do mundo, como à dinâmica psicológica, à multiplicidade que compõe a subjetividade. Pode-se questionar: não seria isso uma inversão que mantém Nietzsche na metafísica, substituindo a unidade pela multiplicidade? Não parece ser o caso. Não há, nesse momento, uma assunção do encontro derradeiro com o coração das coisas, mas uma releitura do fenômeno subjetivo, no interior da qual ele experimenta trocar um erro monstruoso por outro mais plausível. Assim, se o filosofar histórico permite olhar com cautela para nossas concepções fundamentais e descobrir a emergência de erros que conformaram nossa visão, por meio da reflexão sobre a linguagem, Nietzsche abre uma rota para a reinterpretação da psicologia humana, enquanto algo que se perfaz mundanamente permeada por multiplicidade.

Essa via é perseguida em *Aurora* (1881). “[O]s preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos”<sup>449</sup>, comenta Nietzsche. O argumento é semelhante ao de *Humano*: a unidade das palavras utilizadas para expressar nossos sentimentos esconde a multiplicidade que os conforma, reduz a

<sup>446</sup> HH II Andarilho 11. Para o argumento de Afrikan Spir para a corriqueira identificação entre nossos sentimentos e o incondicionado cf. SPIR, 1873, p. 312ss.

<sup>447</sup> Cf. NF 1870 7[170]. Tratamos de tal posição no Capítulo 1, seção 3.

<sup>448</sup> OS 17.

<sup>449</sup> A 115.

complexidade, e, com isso, deixa escapar os ‘graus mais suaves e medianos’. Por que, então, damos *unidade à complexidade* e palavras para *graus superlativos*? A pista para tal resposta é fornecida pelo filósofo ao notar que a linguagem é “reprodução da reprodução de sentimentos”<sup>450</sup>. O ser humano, devido à sua fragilidade, necessitava da rápida compreensão de seus pares, para tanto, precisou encontrar uma forma de comunicar seus sentimentos de maneira breve, reproduzindo-os primeiro em um *eu* e, depois, em *signos*. O fato de termos palavras para os ‘graus superlativos’ é fruto da gregariedade humana. Necessitado da ajuda de seus semelhantes, tal animal precisava comunicar suas aflições, simplificando a complexidade dos impulsos que o perpassavam, identificando aquilo que era o objeto de seu temor e utilizando os mesmos signos para se fazer entender em situações congêneres. A origem da unidade do sujeito como fundamento do predicado – um *eu* que *sente, quer, pensa...* – e da distinção entre *sujeito* nuclear e *objeto* unitário estariam, então, entre as condições de existência do ser humano.

Como vimos, a concepção da linguagem como produto animalidade, como instinto e instrumento de uma espécie gregária, aparece em escritos nietzschianos de juventude. Além disso, em *Humano*, Nietzsche argumentara – seguindo Spir – que as categorias de *igualdade* e *identidade* não correspondem ao mundo, notara que nossos sentimentos são compostos por uma multiplicidade trazida à consciência como coisa unitária e, por fim, – agora contra Spir – apresentara uma hipótese histórica sobre a gênese orgânica da visão de *unidade*, que seria condição para a distinção entre prazer e dor em organismos inferiores. Assim, ele encaminhava-se à concepção do nexo de conceitos fundamentais da metafísica com necessidades advindas da existência humana no mundo. Um aforismo de *A gaia ciência* (1882) é notável por reunir parte das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem com uma hipótese naturalista ou fisiológica: ver *igualdade* nas semelhanças e *identidade* no fluxo temporal seria um desdobramento do processo evolutivo.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. [...] Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”<sup>451</sup>.

<sup>450</sup> A 142. Temos, aqui, uma prévia do argumento, trabalhado melhor no livro V (1887) de *A gaia ciência*, do surgimento da consciência sob a pressão da necessidade de comunicação (cf. GC 354). Voltaremos a esse ponto no Capítulo 3.

<sup>451</sup> GC 111.

Tal aforismo, cujo título é “*Origem do lógico*” parece-nos arrematar melhor o argumento que Nietzsche havia apresentado contra Afrikan Spir. No seguinte sentido, se Spir reconhece no *princípio de identidade* a mais fundamental categoria na constituição de um mundo enquanto fenômeno – sendo essa sua grande contribuição como filósofo crítico, já que evita a dedução de conceitos transcendentais supérfluos –, Nietzsche agora mostra como surge uma visão de unidade sem recorrer a uma hipótese muito remota acerca de organismos inferiores, mas apenas apresentando uma narrativa plausível sobre a vinculação da intuição humana com a vida terrena. Isto é, ele parece-nos recolocar seu argumento do vir-a-ser daquilo que era visto como uma *originária lei universal*. E o interessante é que no encerramento desse aforismo, Nietzsche observa: “O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos [...]; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta”<sup>452</sup>. Assim ele retoma uma interpretação já apresentada anteriormente, a saber: a vida consciente é a superfície de uma dinâmica pulsional complexa, que não é suprimida pelas simplificações do pensamento conceitual.

A reflexão acerca da linguagem abre a possibilidade para que Nietzsche argumente que a ideia de *unidade* não só emerge na trajetória humana como parte do orgânico, como não dá conta da experiência interna. Nietzsche corrói, portanto, uma certeza básica compartilhada pelas filosofias metafísicas e sobre a qual foram erigidas as tentativas de fundamentação da experiência com a instituição do sujeito nuclear. E ele o faz em narrativas sobre a gênese do intelecto e de nossos sentimentos superiores, por intermédio de observações fisiopsicológicas, apresentando uma interpretação mundana do ser humano. Enquanto em *Humano* tal projeto expressa-se em suas hipóteses sobre o devir da humanidade – apresentadas contra a crença metafísica em *aeternae veritates* –, com *Aurora* ele aprofunda-se na tentativa de descrição do ser humano como animal enraizado na terra, caminho que *A gaia ciência* confirmará em seguida. Sem evidenciar sua modéstia como em 1878, Nietzsche parece assumir sua bússola e caminho no enfrentamento do que identifica como preconceitos populares veiculados pela tradição. A hipótese da existência de uma *totalidade dos impulsos* que compõe a existência humana e condiciona nossas vivências é parte importante dessa posição. Do mesmo modo que no embate pulsional o ser humano concebe um mundo estável como forma sobreviver, em um nível superior, são também os impulsos que nos levam a inventar *causas* (às vezes meramente *imaginárias*, gestando religiões e metafísicas) e sentido para os acontecimentos.

Nietzsche dá, assim, uma nova profundidade à sua crítica à metafísica, atravessando

---

<sup>452</sup> GC 111.



de uma postura mais francamente negativa – de apontar limites – para uma positiva. Os títulos de suas novas obras permitem entrever essa mudança: a contenção de *Humano, demasiado humano*, dá lugar a *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). Após um primeiro esforço de mitigar presunções, surge a promessa do novo ciclo, que se exprime na frase do *Rigveda* que serve de lema e deu título à obra de 1881: “*Há tantas auroras que não brilharam ainda*”<sup>453</sup>. Emerge, um ano depois, uma ciência alegre, terrena, *gaia*, sinalizada na inscrição “*Sobre minha porta*” que inicia a segunda edição do livro: “Vivo em minha própria casa / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também”. Da crítica à metafísica, Nietzsche gesta uma filosofia que se reconhece falível e radicada na *aparência*, porém da vereda vista, “da alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões” (como diz Riobaldo em *Grande sertão: veredas*<sup>454</sup>), olha o horizonte aberto e se lança ao proibido.

### 3.4 Reflexões sobre preconceitos morais ou uma crítica à metafísica popular

Após um intenso diálogo com a filosofia metafísica em *Humano, Aurora* já no subtítulo indica seu objetivo: *reflexões sobre os preconceitos morais*. Não é por menos que em *Ecce homo* (1888), Nietzsche dirá, respectivamente, na abertura e no encerramento da seção dedicada à análise de sua obra de 1881: “Com este livro começa a minha campanha contra a *moral*”; e “[c]om *Aurora* iniciei a luta contra a moral de renúncia de si”<sup>455</sup>. De fato, suas críticas já não recaem sobre a metafísica em geral, ele mira especificamente um ponto: os valores morais. Isso não é apenas fruto de um irrefreável imoralismo. Ao adentrar o terreno em que a moral está em disputa, Nietzsche enfrenta o resto que a crítica kantiana deixara como incognoscível e irrefutável, como possibilidade e dever. Certamente, já em *Humano I e II*, Nietzsche problematizara a metafísica mediante uma visada sobre a moral, algo sintetizado na consideração de que o reino do *incondicionado* serviu para fundamentar uma certa compreensão e esconder aquilo que os metafísicos carregavam em suas costas<sup>456</sup>. Se Kant ao manter a *coisa em si* quis “abrir novamente caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites”<sup>457</sup>,

<sup>453</sup> O *Rigveda*, também conhecido como *Livro dos Hinos*, é o mais antigo dos textos sagrados hinduístas. Foi seu ex-aluno e amigo Heinrich Köselitz quem apresentou tal passagem a Nietzsche, que inspirou o título do livro. Aliás, em carta de 22 de fevereiro de 1881, Nietzsche comenta com Köselitz o benefício do novo título – o livro, inicialmente, seria intitulado *A relha do arado* (NF 1880 9[1]): “é um tanto exaltado, orientalesco, e de menos bom gosto: mas isso é contrabalanceado pela vantagem que se pressupõe um humor *mais agradável* no livro do que o outro título” (BVN 1881 83).

<sup>454</sup> O trecho a que nos referimos é: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o bêco para a liberdade se fazer” (ROSA, 2001, p. 203).

<sup>455</sup> EH *Aurora* 1, 2.

<sup>456</sup> OS 12, cujo título é “*Mochila dos metafísicos*”.

<sup>457</sup> A 197; cf. HH II Opiniões 27; GC 335.

estabelecendo um não-poder-saber sobre Deus, alma imortal e liberdade e uma margem para lidarmos com tais coisas *como se* existissem, e se Schopenhauer encontra em sua metafísica a possibilidade de fundamentar “verdades populares, assentadas por moralistas”<sup>458</sup>, Nietzsche ataca o problema da moral e evidencia que o *em si* manteve um resto de esperança no além.

Dessa forma, o filósofo de Röcken permite-se não só refletir sobre os preconceitos que sustentaram as metafísicas, mas também sobre o papel da manutenção de um reino do incondicionado como passagem à admissão de pressupostos discutíveis – a existência de um *dever absoluto* ou ordem moral do mundo, por exemplo. Nietzsche coloca-se para além do *problema puramente teórico* da *coisa em si* e investe contra a metafísica em sua versão popular, contra as compreensões compartilhadas por uma cultura que os sistemas éticos buscam fundamentar. Assim, se, com seu *filosofar histórico*, ele se propõe a oferecer uma visão aguda de alguns erros da razão encontrados na base da história da metafísica – especialmente, a crença em opostos e na unidade –; sua atenção volta-se, no novo livro, para os fundamentos sobre o qual erigimos uma ordem moral do mundo. No prefácio de 1886 à segunda edição de *Aurora*, Nietzsche reconhece o operar em direção ao fundo da moral como seu caminho em 1881:

Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*<sup>459</sup>.

Não se trata, no entanto, de um empreendimento idiossincrático, mas consequência da descoberta da possibilidade de constatarmos que os sentimentos mais elevados são apenas interpretações de um homem de certo tempo – não a essência das coisas – e da recusa de seguir trilhando o caminho da *coisa em si* no momento em que nos resta dela são apenas propriedades negativas. Dado que as tentativas de alcançar o fundamento do fenômeno mostram-se como empreendimentos infrutíferos – negada a possibilidade da prova de que tal objetivo foi alcançado –, Nietzsche radicaliza a crítica iniciada em 1878. Nesse sentido, após notar que Platão intencionava mostrar que o caminho ao “ser divino” seria a dialética e que Schopenhauer, contra essa supervalorização da abstração, inclinava-se à afirmação de que o caminho seria o oposto, ele ressalta: “*não há* aquilo para o qual nos querem mostrar o caminho”<sup>460</sup>. Essa parece-nos ser a postura que perpassa *Aurora* e talvez por isso ele afirme em carta a seu editor Ernst

---

<sup>458</sup> HH II Opiniões 5.

<sup>459</sup> A Prefácio 2.

<sup>460</sup> A 474.

Schmeitzner, que o escrito seria “‘um passo decisivo’ – um destino mais que um livro”<sup>461</sup>. Não que Nietzsche propriamente abandone a modéstia e a cautela, a questão é que ele dá um passo além do movimento negativo de colocar no gelo as concepções metafísicas e aprofunda-se na afirmação do caráter mundano de nossos sentimentos e valores.

Trata-se de uma obra de quem está *redimido do ceticismo*, de quem pode ser acusado: “Você *parou* de ser cético! Pois você *nega*!”; e responder: “E com isso aprendi novamente a *dizer Sim*”<sup>462</sup>. Nesse sentido, *Aurora* institui-se como novo passo na elaboração de uma filosofia mundana: depois de mostrar a humanidade e animalidade que participam da pressuposição e determinação do *incondicionado*, da *coisa em si*; Nietzsche dirige-se aos resíduos duradouros de tal concepção na vida prática, já que serviram de fundamento da moral e popularmente vigem nas compreensões essenciais do cristianismo – que seduziram inclusive os filósofos modernos. Se, de acordo com a polêmica projeção nietzschiana, o problema teórico da distinção entre fenômeno e coisa em si tenderia a ser relegado a segundo plano por uma época que descobre a possibilidade de investigar o tornar-se de suas concepções e produções espirituais sem recorrer a intervenções metafísicas<sup>463</sup>, no âmbito da moral a questão é mais delicada. No que tange à moralidade, os filósofos hesitaram ou, pior, recusaram-se à crítica, construindo frequentemente seus edifícios (para empregar expressão do prefácio de 1886) “sob a sedução da moral”, a “autêntica *Circe dos filósofos*”<sup>464</sup>. Foi essa sedução que levou Kant à ideia de um dever incondicionado que poderia ser encontrado pelo livre uso da razão, que levou Schopenhauer a ver o mundo fenomênico como lugar do sofrimento a ser redimido pelo exercício da compaixão e que levou Hegel ao elogio do Estado como “realidade em ato da ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada”<sup>465</sup>. A questão não é negar a função orientadora da moral e dos costumes para a vida humana, o que significaria ignorar, como ele observara já em *Sobre verdade e mentira*, que entrar em acordo sobre as condutas é parte do comportamento de um animal que necessita da grege para sobreviver. Todavia, as tentativas de fundamentação da moral podem ser compreendidas, na atual conjuntura, como “efeitos de alguns erros intelectuais”<sup>466</sup>, de sorte que falta razão suficiente para que admitamos seu caráter vinculativo.

<sup>461</sup> BVN 1881 85 (carta de 23 de fevereiro de 1881 a Schmeitzner).

<sup>462</sup> A 477

<sup>463</sup> Cf. HH I 10. Tratamos desse ponto neste Capítulo 2, seção 2.

<sup>464</sup> A Prefácio 3.

<sup>465</sup> PFD § 257. Lemos na continuação da passagem: “No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência” (Ibidem). Sobre a posição kantiana, como veremos, em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer critica a ideia de dever incondicionado e imperativo categórico por ver nelas uma *contradictio in adjecto*: atribuem incondicionalidade a um termo que exige relatividade, que depende da expectativa de punição ou recompensa (cf. SFM §4).

<sup>466</sup> A 148.

Nossa hipótese é, por conseguinte, que o problema sobre o qual Nietzsche busca lançar luz é o da *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*] que se apresenta quando o mundo metafísico que servia de justificação existirmos de tal e qual modo restringe-se a uma intuição poética e já não se pode pretender mais a expressão de uma verdade *trasmundana*<sup>467</sup>. Esse é o contexto cultural desde o qual o filósofo empreende sua reflexão sobre os preconceitos morais, recusando-se a desviar o olhar diante da visão do abismo [*Abgrund*], do fundo que se nega. Por mais peculiar que seja assumir o empreendimento de refletir sobre os preconceitos morais, o crucial é aquilo que o possibilita: uma época que reconhece a inviabilidade da prova de verdades metafísicas, e, logo, que desconfia da possibilidade de fundamentar-se o presumido *significado ético do mundo*. Mais do que isso, no ambiente em que vive um *espírito científico*, com sua valorização das pequenas verdades despretensiosas, o não compreendido é oportunidade para se tentar algum conhecimento (mesmo que necessariamente relativo), inclusive porque temos descoberto uma *virtude em devir*: a *retidão* [*Redlichkeit*]<sup>468</sup>. Nietzsche aceita a objeção segundo a qual, uma vez que *nega*, abandonou o ceticismo, isso não significa, porém, a renovação da esperança no fundamento perdido, mas a disposição ao “jogo da verdade”<sup>469</sup>.

Lembrando que Schopenhauer elogia como “grande dádiva de Kant” ter mostrado que “esta *miséria de entendimento*, com os seus conceitos, seja limitado, condicionado, finito, enganoso”, isto é, “que exist[e] algo incompreensível”, Nietzsche recomenda: “Ponderemos se tem boa vontade para o conhecimento das coisas morais, quem de antemão é enlevado pela crença na *incompreensibilidade* dessas coisas”<sup>470</sup>. Nesse sentido, ainda que reconheçamos a possibilidade de ter-se prazer no incompreensível, não nos é lícito apelar à falta de sentido como pedra a partir da qual damos um salto para resolver o enigma do mundo. Melhor dizendo, não há nada que nos impeça de tentar o salto, a questão é que, por mais alto que cheguemos, sabemos que o lugar onde paramos é no máximo uma estância e não sítio derradeiro. Compreendemos que não há nada divino no incompreensível, mas apenas a visão das fronteiras do humano, e não há movimento perpendicular (como era a esperança schopenhaueriana<sup>471</sup>) que nos permita alcançar de uma vez por todas o centro, porque aquilo que vemos por fim é ainda nossa própria perspectiva. Assim, o cenário cultural apresentado é o de sabermos que nossas concepções de última instância são apenas projeções a partir de um ponto de vista.

<sup>467</sup> ‘Trasmundano’ é um neologismo nietzschiano para caracterizar aqueles que nutrem esperança em um além e, dessa expectativa, negam as coisas deste mundo cf. ZA Dos trasmundanos.

<sup>468</sup> Cf. A 456.

<sup>469</sup> A 418

<sup>470</sup> A 142.

<sup>471</sup> Cf. MVR I Apêndice I-499. Discutimos esse argumento schopenhaueriano na seção 2 do Capítulo 1.

Certamente, Nietzsche não se propõe a refletir sobre os preconceitos morais assumindo que eles já não possuem lugar em nosso tempo, pelo contrário, ele o faz exatamente porque nós ainda acreditamos nos mesmos como aspectos cruciais de nossa vida cotidiana. Aliás, o incremento de seu interesse sobre o cristianismo é um sintoma de que ele assente com sua função orientadora ainda no mundo moderno – aliás, dois dos principais interlocutores presentes em todo o percurso filosófico nietzschiano, Kant e Schopenhauer, partem de temas reconhecidamente vinculados à moral cristã (dever e compaixão) para fundamentar o agir ético. A percepção de Nietzsche é, todavia, que nos é permitido e uma questão de retidão discutir as concepções que sustentam nossas valorações, dada a corrosão das expectativas de estabelecer-se fundamentos absolutamente seguros e a possibilidade de se discernir a historicidade dos valores superiores da humanidade. Por isso, ele busca iluminar os preconceitos que foram sustentados pela tradição filosófica e pela religião cristã, cujo resultado é a tendência a uma compreensão negativa do mundo. Contra o desprezo pela realidade, pelo corpo, pela contingência, ele busca retirar do “quadro das ações e da vida a sua *má aparência!*”<sup>472</sup>.

Antes de chegarmos às interpretações de Nietzsche sobre como a moralidade, na esteira de Platão e do cristianismo – em *Além de bem e mal* (1886) definido como “platonismo para o ‘povo’”<sup>473</sup> –, culmina em uma negação do mundo, observemos como ele põe-se a *solapar nossa confiança na moral*. Não obstante o desaparecimento das discussões mais específicas em torno da metafísica e do franco privilégio aos temas morais, a via aberta em *Humano*, em grande medida, é seguida em *Aurora*. Nietzsche não utiliza em nenhum momento a expressão *filosofia histórica*, mas ele permanece experimentando reflexões sobre a gênese, sobretudo de nossa vida consciente e, em particular e de modo mais intenso, de nossas concepções morais. O conciso primeiro aforismo do livro, intitulado “*Racionalidade a posteriori*”, anuncia o caminho à frente:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável. Quase toda história exata de uma gênese não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não *contradiz* continuamente no fundo?<sup>474</sup>

Há uma provocação presente no título do aforismo, que claramente faz referência ao kantismo: o imperativo moral encontrado no âmbito da razão prática pode ser visto como originado na desrazão, ou seja, em concepções que são racionalizadas posteriormente. Narrar essa gênese pode parecer um ultraje para homens que depositam tamanha confiança na

---

<sup>472</sup> A 148.

<sup>473</sup> BM Prólogo

<sup>474</sup> A 1.

moralidade, todavia, no instante em que se torna possível contarmos uma história do surgimento de nossas concepções fundamentais, Nietzsche não se exime de fazê-lo. O final do texto é especialmente interessante por dizer algo sobre o modo como ele procede em sua filosofia. Contra o tipo de falta de sentido histórico que encontra em Hegel, que faz do vir-a-ser apenas a confirmação da trajetória na qual o espírito se realiza de modo superior, Nietzsche comporta-se como um *bom historiador*: em vez de encontrar em nosso tempo a síntese final, ele *contradiz continuamente*. Ele evita estabelecer a compreensão corrente como destinação, e assim não recai naquele que considera um *preconceito dos eruditos*: “achar que *sabemos mais* [o que é bom e mau] do que em qualquer tempo”<sup>475</sup>. O ser humano não vive mais em um constante temor de um mundo hostil – de animais selvagens, natureza ameaçadora e deuses cruéis –, reduziu-se o espaço para a crença em *coisas imaginadas* e *causalidades fantásticas* e percebeu-se que os preceitos morais foram meios de proteção contra o incontrolável e inexplicável<sup>476</sup>, agora não há porquê renunciarmos a ver a moral como questionável. A moralidade mostra-se não como algo a ser fundamentado, mas a ser descrito em seu vir-a-ser. O fato dos costumes terem história constitui-se, para Nietzsche, como possibilidade de uma “nova transfiguração”<sup>477</sup>.

Reconhecer a *pudenda origo* [origem vergonhosa] da moral faz parte de uma cultura cética em relação às explicações metafísicas e em que a concepção da mundanidade do ser humano é uma autocompreensão difundida. Nesse contexto, o *dever moral* postulado por Kant a partir do suposto livre uso da razão, por exemplo, aparece em um novo prisma. No aforismo “*Conceito da moralidade do costume*”, após observar que os costumes derivam de uma maneira tradicional de agir e avaliar e que, então, eles não nascem propriamente da vontade livre, Nietzsche observa que a tradição é “[u]ma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*”<sup>478</sup>. Com o vínculo entre tradição e moral, ele aponta que o estabelecimento da ideia de uma ação boa em si é antecedita pelo compartilhamento da norma por uma comunidade. Tal hipótese é significativa por apontar que a fundamentação de uma moral do dever esbarra na dificuldade de justificação do *deve* (restando-se recorrer a subterfúgios como associá-lo a um *bem supremo*). Schopenhauer já dirigira tal crítica a Kant em *Sobre o fundamento da moral* (1840): ‘dever incondicionado’ é uma *contradictio in adjecto*, o acato a um imperativo pressupõe punição e recompensa, logo, não pode ser categórico<sup>479</sup>. A

---

<sup>475</sup> A 2.

<sup>476</sup> Cf. A 5, 6, 7 e 10.

<sup>477</sup> A 8.

<sup>478</sup> A 9.

<sup>479</sup> Um argumento importante de Schopenhauer em tal escrito é que Kant estabelece um princípio para a ação moral, mas não um fundamento, e prescreve uma necessidade incondicional confundindo princípio com fundamentação (cf. SFM §2, §3). Tal objeção desagua no reconhecimento de que essa confusão deve-se à influência não reconhecida de uma moral teológica. “Este



interpretação schopenhaueriana é a de que Kant sem perceber ou sem admitir retira a incondicionalidade da concepção teológica de mandamento.

Nietzsche parece estar no rastro dessa objeção ao notar que o sentimento de dever “é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo”<sup>480</sup>. Apesar de não haver qualquer referência direta a Kant em tal contexto, a semelhança com a crítica schopenhaueriana e, mais importante, o fato de que toca em dois temas centrais para o filósofo de Königsberg indicam a intenção nietzschiana de estabelecer essa interlocução. E essa sugestão confirma-se em um texto posterior de *Aurora*, que volta a mencionar esse ‘algo pessoal’ que sustenta o *imperativo categórico*: “também Kant fez um rodeio pela moral apenas para chegar à obediência à pessoa”<sup>481</sup>. A objeção é: a ética kantiana pretende estar livre de pressupostos metafísicos em sua sustentação, mas, se olhada de perto, notamos que falta onde se agarrar e ela só se justifica se reconhecermos o fundo teológico desse *dever incondicionado* ou *imperativo categórico* – sem o qual, tais noções não passam de expressões contraditórias.

Também Hegel, que admite a liberdade não como propriedade apenas subjetiva e, assim, abstrata, mas como algo que se realiza de maneira objetiva e substancial no Estado<sup>482</sup>, adere a pressuposições problemáticas. No limite, em tal concepção o dever aparece como temor do intelecto superior, no caso, o espírito que se manifesta na ideia moral objetiva em ato no Estado (de modo mais vulgar, o *deus em evolução* que justifica a obediência às normas). O problema dessa narrativa, observa Nietzsche, é que ela estabelece o que foge à regra como o propriamente não-moral, fazendo do tornar-se da ética a sucessão dos comportamentos morais sustentada por uma racionalidade a operar no substrato. Encontrar a razão nos recônditos da desrazão ainda não dá uma resposta satisfatória ao seguinte detalhe: “nesta história universal, que, no fundo, é apenas ruído acerca das últimas novidades, não há tema mais importante do que a antiquíssima tragédia dos mártires *que buscaram mover o pântano*”<sup>483</sup>. Além do retorno à ideia de *história universal* [*Weltgeschichte*], signo da teleologia hegeliana na *Extemporânea*

---

conceito une-se a seus afins, portanto aos de *lei*, *mandamento*, *dever* e outros que tais e, tomado neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo. Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus afins a não ser o Decálogo Mosaico [Dez Mandamentos]. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena*”, afirma (SFM §4).

<sup>480</sup> A 9.

<sup>481</sup> A 207. Apenas para darmos um pouco do contexto, o trecho citado encontra-se no final da seguinte passagem: “Muito antes de Kant e seu imperativo categórico, Lutero afirmou com base no mesmo sentimento, que tem de haver um ser no qual o homem possa confiar incondicionalmente – foi sua prova da existência de Deus, ele quis, de modo mais grosseiro e popular do que Kant, que não se obedecesse incondicionalmente a um conceito, mas a uma pessoa [...]”.

<sup>482</sup> Cf. PFD § 257.

<sup>483</sup> A 18, tradução modificada.

II, ele complementa argumentando terem sido as tragédias transcorridas no campo da moralidade que nos trouxeram ao ponto de fazer do ser humano e sua liberdade o sentido do *processo do mundo*: “Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui o nosso orgulho”<sup>484</sup>.

Em sua tentativa de apresentar uma *gênese da moral*, Nietzsche mostra uma *desrazão* que, no fundo, sustenta nossas tentativas de dar razões para a necessidade de seguirmos a lei moral. Regredindo hipoteticamente a tempos remotos, da chamada *moralidade dos costumes*, ou olhando para culturas não assimiladas pela modernidade – e, como sabemos, ele nutria um interesse por pesquisas etnográficas e antropológicas –, o filósofo reconhece a proveniência da crença na necessidade de obediência: o temor de retaliação por parte dos deuses e a tentativa de controlar as consequências das ações, que podem afligir de diversas maneiras a comunidade<sup>485</sup>. Dito de outro modo, em lugar de pressentir uma racionalidade funcionando por trás na preparação dos costumes atuais, Nietzsche observa que o vir-a-ser da moralidade depende, em algum grau, de uma falta de fundamento no interior de que buscamos um fundo para tentar controlar o resultado da ação imoral – por meio do sacrifício, da crueldade contra a própria carne, do *sofrimento voluntário*. Ainda o homem moderno ocidental (preocupado com sua salvação e felicidade pessoal<sup>486</sup>) reconhece na moral instituída a realização da virtude.

Obviamente, compreende-se o risco implicado no raciocínio nietzschiano e o porquê de sua obra como um todo ser lida como “quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão [*Umkehrung*] das valorações habituais e dos hábitos valorizados”<sup>487</sup>, segundo relata no prefácio de 1886 a *Humano I*. No entanto, o que ele parece tentar mostrar é que o dever e os costumes valorizados pela filosofia moderna e pelo cristianismo foram instituídos ao longo da história não por uma racionalidade superior, mas com base mesmo em ações vistas primeiramente como *más*, até, por algum motivo – como a impossibilidade de reestabelecimento do costume –, entrarem no vocabulário de uma cultura como *boas*. Dessa forma, o que aparece é a inexistência de um *em si* para as ações e o reconhecimento de que as valorações e aquilo a que se dá o nome de virtude vieram a ser e continuam devindo. Se experimentarmos narrar a história do surgimento de alguns dos aspectos nevrálgicos de nossa moralidade sem recorrer a qualquer ato metafísico miraculoso, algumas percepções talvez nos levem ao autodesprezo, mas apenas porque nos acostumamos a identificar nossos sentimentos

<sup>484</sup> A 18. Sobre a *história universal* cf. CE II 8.

<sup>485</sup> Cf. A 5, 12, 18. Acerca do interesse nietzschiano por etnografia cf. JASPERS, 1963, p. 76; BROBJER, 2008, p. 64

<sup>486</sup> Cf. A 9.

<sup>487</sup> HH I Prefácio 1.

superiores com o sentido do mundo (nós, aparentados do divino por nosso espírito!<sup>488</sup>). Em sua recompreensão das coisas humanas, Nietzsche apresenta uma história mundana da moral.

É este orgulho [...] que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de “moralidade do costume”, que precederam a “história universal” como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto, o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! – Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam-se a conhecer-se melhor!<sup>489</sup>

Afora Nietzsche recorrer a descrições profundamente hipotéticas sobre os primórdios de nossos valores morais (cf. CLARK, 2017, p. 192) – essa é uma condição para quem não se pressupõe iluminado com a resposta derradeira sobre as coisas –, diversos dos elementos encontrados nesses estágios anteriores do vir-a-ser humano não são apenas um passado, porém possuem presença. E o trecho acima citado, que encerra o aforismo centrado sobre a *moralidade do costume*, é explícito nesse ponto. Nietzsche abertamente busca mostrar como certos dos hábitos valorizados podem ser interpretados como ligados a formas de comportamento que temos recusado como imorais, por exemplo, a dissimulação, a vingança e, sobretudo, algumas das diversas formas de crueldade – encontradas no sacrifício de animais (inclusive humanos) aos deuses, na valorização do martírio, no impulso de distinção do virtuoso e nas práticas ascéticas<sup>490</sup>. Chama também a atenção o filósofo apresentar uma hipótese sobre a emergência da valorização do *sofrimento voluntário*, cuja raiz estaria no *prazer na crueldade* próprio de “homens em estado de guerra”<sup>491</sup>, ainda atuante em uma humanidade que se consola no mal-estar, na compreensão da existência terrena como passagem em meio ao pecado rumo, talvez, à felicidade em um mundo prometido e uma vida sem corpo de que nada se sabe.

Além de sugerir algo já anunciado por *Humano*, a dificuldade de separarmos um âmbito dos comportamentos absolutamente morais e outro dos absolutamente imorais, é significativo que ele aborde temas caros a alguns dos principais programas éticos modernos. Na ideia de sofrimento, se é possível sentirmos o cadavérico aroma schopenhaueriano (tirando uma boa expressão de contexto), ele também parece ter em mente Kant, uma vez que em sua interpretação o imperativo categórico pressupõe que o “dever seja um incômodo”, exigência

---

<sup>488</sup> Cf. A 31.

<sup>489</sup> A 18.

<sup>490</sup> Cf. A 18, 30, 77, 221, 339.

<sup>491</sup> A 18.

que carrega um “resíduo de crueldade ascética”<sup>492</sup>. No reconhecimento de uma visão da loucura como algo divino – posição vista mesmo em Platão<sup>493</sup> –, ele parece afrontar a ideia de uma racionalidade no processo mundo, a concepção de Hegel, que no limite representa uma divinização da razão. E, por fim, a afirmação da existência de uma compreensão da compaixão como ofensa aponta para a recusa da possibilidade de que ela seja o fundamento da moral, como quer Schopenhauer, já que para determinadas culturas seria um afeto perigoso e até imoral<sup>494</sup>. Nietzsche mina, assim, as premissas de algumas das tentativas modernas de fundamentação da moral, sendo seu interesse pelo kantismo e pelas metafísicas pós-kantianas sintomático.

Do interior dessas interlocuções, o filósofo de Röcken busca encontrar uma posição que o permita refletir sobre a metafísica e sobre o problema da moral, sobretudo a cristã – que seduziu parte dos modernos –, colocando-se além de alguns pressupostos que teriam orientado o conjunto do pensamento filosófico. Conforme o argumento apresentado em *Humano*, o mais básico desses pressupostos é a crença em opostos, a partir de que os filósofos questionaram a origem do que aparece – buscando compreender como pode existir algo e seu negativo – e tenderam à resposta de que o aparente ganha sentido de nossos valores superiores. O aparente ganharia, desse modo, sua dignidade da *coisa em si*, ponto de irradiação dos objetos de mais alto valor, que se tornam a chave do sentido da totalidade do mundo. Esse aspecto geral vale tanto para as metafísicas dogmáticas quanto para as metafísicas pós-kantianas. A questão para Nietzsche, é que a crítica levada a cabo por Kant deixou como resto um *incondicionado*, a *coisa em si*, cuja incognoscibilidade deixa a abertura necessária para a postulação kantiana de um dever (agir *como se* houvesse liberdade, ainda vejamos a necessidade do fio causal) e cuja incondicionalidade é interpretada por Hegel e Schopenhauer como fundo do condicionado (se *há fenômeno*, o sentido está disponível à visão humana e pode ser determinado).

Nossa hipótese é a de que, conforme o argumento nietzschiano, nem a via kantiana e nem a das metafísicas pós-kantianas são lícitas após a filosofia crítica ter realçado a parcialidade da visão humana e arruinado os caminhos às coisas em si. Depois de descoberto o condicionamento subjetivo-transcendental da experiência, qualquer tentativa de determinar o fundamento da mesma esbarra no fato de que o máximo que alcança é o fundo do homem, parte interessada mas não – se nos sobrou alguma modéstia – o centro do mundo. No caso específico

<sup>492</sup> A 339. A expressão ‘cadavérico aroma schopenhaueriano’ encontra-se em EH O nascimento da tragédia 1.

<sup>493</sup> No *Fedro*, discorre Sócrates: “acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses. Efectivamente, é em estado de delírios que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona, prestam grandes serviços à Grécia, já na ordem privada, já na ordem pública, pois, quando se encontram em seu perfeito juízo, as suas possibilidades ficam reduzidas a pouco ou nada” (*Fedro*, 244a-b).

<sup>494</sup> Cf. A 134, 135.

de *Aurora*, isso significa admitir que fomos nós mesmos que revestimos o mundo de um *significado ético* e atribuímos a seu andamento um sentido. A crença em uma *ordem moral do mundo* é vista, então, como um preconceito que tem deixado suas marcas na percepção sobre o ser humano e sobre a totalidade das coisas que o cercam e lhe concernem. É justamente com esse olhar que Nietzsche encara a moral, questionando se, caso não exista um mundo metafísico, as valorações atuais permanecem sustentadas. E, levando a questão às últimas consequências, pergunta: por que manter a pretensão de *fundamentação* depois de reconhecido o limite do cognoscível? E, por fim, de onde brota essa carência de fundamentar?

Em uma passagem conhecida e que sintetiza o ponto de vista adotado em *Aurora*, Nietzsche apresenta dois tipos de *negadores da moralidade*: um primeiro que nega “que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham-nas realmente impelido a seus atos”; e um segundo que nega “que os juízos morais repousem sobre verdades”<sup>495</sup>. O primeiro tipo, ao menos em parte, pode ser reconhecido nos argumentos nietzschianos acerca do egoísmo inescapável nas atitudes altruístas ou do prazer no sofrimento alheio na compaixão. Entretanto, é com o segundo tipo que ele se identifica, indicando que o que entendemos como fundamento da ação moral sustenta-se em *erros intelectuais*, em preconceitos, não estando garantido em última instância. Nietzsche afirma: “nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos”<sup>496</sup>. Se para que haja ação moral *temos* que agir *como se* fôssemos livres, ele investe na possibilidade de não sermos livres, mas condicionados por uma multiplicidade de fatores que impactam a ‘moralidade’ ou ‘imoralidade’ da ação<sup>497</sup>. Se para que haja ação moral precisamos agir de acordo com a *ordem moral do mundo*, Nietzsche nega a subsistência da mesma e seu ponto de apoio derradeiro e às vezes oculto, Deus<sup>498</sup>.

Colocar em xeque os pressupostos da moral não significa, seguramente, provar a inexistência dos mesmos, mas admitir que, com o esvaziamento da certeza da existência de um mundo metafísico, enfraquece-se a possibilidade de recorrer ao mesmo como pedra de toque para qualquer prescrição ética. É nessa situação que Nietzsche se apresenta como *negador da moral*, como alguém que se recusa a fechar os olhos para o problema da dissolução do fundamento. Ele chega até mesmo – refletindo sobre o sofrimento e, assim, sobre a vida – a exortar: “olhe para baixo, para os fundamentos [*Gründe*] e a falta de fundamento [*Grundlosigkeit*]!”<sup>499</sup>. Essa parece a questão central da negação nietzschiana, chamar atenção

---

<sup>495</sup> A 103.

<sup>496</sup> Ibidem.

<sup>497</sup> Cf. A 129.

<sup>498</sup> Cf. A 93, 563.

<sup>499</sup> A 114.

para o acontecimento experimentado por nossa cultura: a visão de que os “fundamentos [da moral] se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação”<sup>500</sup>. Malgrado se volte francamente contra certas consequências derivadas da moral cristã, sua crítica não recusa por completo o papel da moralidade na vida humana. Aliás, no referido aforismo “*Há dois tipos de negadores da moralidade*”, Nietzsche completa seu raciocínio com a seguinte consideração:

Não nego, como é evidente – a menos que seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões [Gründen] outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*<sup>501</sup>.

Essa posição é crucial porque ajuda a esclarecer que sua crítica não diz respeito à recusa das ações consideradas morais ou a uma pregação das imorais, porém é uma tentativa de nos colocar diante do problema dos fundamentos em uma cultura que passa a desconfiar da metafísica. Caso se queira continuar estimulando certas ações e evitando outras, precisa-se então elaborar outras razões para tanto, evitando-se apelar a argumentos que dependam de um além – mesmo que apenas como ideia regulativa – e assumindo-se que no momento em que já não podemos postular um dever, o máximo permitido é “*recomendar um objetivo à humanidade*”<sup>502</sup>. Pelo menos em 1881, é difícil dizer que o próprio Nietzsche forneça tais razões, *fundamentos*, ou recomende um tal objetivo. Entretanto, *Aurora* apresenta uma tentativa de *pensar de outra forma*, inclusive buscando indicar a possibilidade de *sentir de outra forma*, com uma visão alternativa sobre nossas compreensões essenciais do mundo e das coisas humanas. Sua ambição, não é descrever o existente em uma suposta objetividade, como se nos fosse possível uma *visão de lugar nenhum* (aproveitando-se a expressão de Thomas Nagel<sup>503</sup>), porém evitar identificar nossas preconcepções ao incondicionado, como se elas fossem uma verdade eterna que nos dá acesso à essência do mundo.

Em vez de fazer da humanidade o eixo de sustentação de uma metafísica, com suas *histórias da gênese* – do pensamento e da moral –, Nietzsche experimenta apresentar hipóteses sobre nossas concepções mais fundamentais, reconhecendo o homem como algo que se tornou

---

<sup>500</sup> A 453.

<sup>501</sup> A 103.

<sup>502</sup> A 108.

<sup>503</sup> Referimo-nos, aqui, à conhecida obra de Nagel, *The view from nowhere* (1986), em que o autor defende a irredutibilidade da perspectiva em primeira pessoa a uma narrativa em terceira pessoa – presente na crença do realista ingênuo em relação ao “mundo exterior” e na ideia da objetividade científica como algo independente da visão humana do mundo. Aliás, Nagel faz uma menção a Nietzsche logo na Introdução da obra, observando que ele teria chamado atenção ao perigo da “falsa objetificação”, que nos impediria de aprimorar nosso conhecimento das coisas (cf. NAGEL, 1986, p. 4-5).



o que é atualmente no mundo. Em vez de partir de pressuposições sobre a essência da natureza para explicar o que nós somos, o filósofo enfatiza que *nós somos natureza*<sup>504</sup>, e termos desenvolvido um intelecto de forma alguma é sinal de algum privilégio ou de que em nós está o significado derradeiro do que existe. Embora possamos nos admirar de que nós continuamente doemos sentido às coisas e atuemos no mundo com nossas compreensões, isso não nos permite assumir que o mundo é apenas projeção dos significados que lhe damos. Essa é uma questão medular para Nietzsche, seu experimento é assumir o ponto de vista humano como condição ineludível e suplantar a ideia de que a subjetividade humana fornece caminhos à determinação da coisa em si. Não se trata, portanto, de fazer o ser humano a medida das coisas, trata-se, pelo contrário, de a partir da perspectiva humana propor descrições falíveis e plausíveis que mostrem como ela, nos níveis pré-reflexivo e espiritual, pode ter surgido contingentemente na terra.

Dentro dessa experiência de pensamento, se o mundo metafísico não pode ser conhecido, Nietzsche o abandona em favor do *fenômeno* [*Erscheinung*] ou, como prefere, da *aparência* [*Schein*], assumindo este mundo como o único lícito para nós. Ao fazê-lo, ele se permite olhar retrospectivamente para algumas das expressões mais importantes da crença em um além como lugar de emanção de um sentido para este mundo da transitoriedade em que vivemos uma existência precária, a saber: a filosofia socrático-platônica e o cristianismo. O ponto em comum de ambas seria a crença na superioridade de um *mundo imaginário* que poderia ser atingido pela *pura espiritualidade* – seja pelo saber ou pela fé –, cuja contrapartida é uma desvalorização do *mundo sensível* como fonte do erro. Em uma antecipação da crítica que, mais tarde, dirigirá frontalmente ao platonismo e ao cristianismo, Nietzsche escreve: “Em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos”<sup>505</sup>.

O filósofo não deixa claro onde, de fato, encontra o predomínio de uma tal doutrina e nem mesmo volta a se referir a ela ao longo de *Aurora*, mas nossa suposição de que ele se dirige ao dogmatismo platônico e à moral cristã deve-se à sua interpretação da lida dos mesmos com o mundo. Em Platão, Nietzsche reconhece a relação umbilical entre dessensualizado e bom como sinal de que o “[r]egalar-se em pálidas figurações de palavras e coisas, jogar com tais seres invisíveis, inaudíveis, intangíveis, foi percebido como uma vida em outro mundo superior, a partir do fundo desprezo pelo mundo palpável pelos sentidos”<sup>506</sup>. Desse modo, a crença de

<sup>504</sup> Cf. HH II Andarilho 327.

<sup>505</sup> A 39. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche toma o “puro espírito” como invenção platônica e erro dogmático (BM Prólogo).

<sup>506</sup> A 43.

que de que a virtude provém do exercício da dialética – no que Platão segue o ensinamento socrático – levaria a uma fuga da realidade e à afirmação do inteligível como meta humana. No cristianismo, por outro lado, chega-se à mesma relação entre recusa da sensualidade e bondade não pela valorização da dialética (que é negada em função de um *caminho mais curto para a perfeição*<sup>507</sup>), contudo pela afirmação do mundo como lugar de padecimento, sendo a existência punição necessária para a expiação da culpa originária – condição para reunião com o divino no além. Tal calúnia do mundo passa pela transformação de nossas “sensações regulares e necessárias em fonte de miséria interior” e da terra em “horrenda morada”<sup>508</sup>. Portanto, por vias distintas, o platonismo e o cristianismo fazem do puro espírito – da alma imortal – seu norte e, a partir disso, veem o corpo e a sensibilidade como um entrave para alcançar seus objetivos superiores: a contemplação da ideia e a eterna salvação da alma.

Essas concepções derivadas da *doutrina da pura espiritualidade*, entretanto, estão baseadas em um prejuízo dogmático: a crença de que algo encontrado na subjetividade humana prova a existência de um outro mundo. Assim, nem o pensamento de que por detrás da multiplicidade há um mundo de arquétipos ou ideias, nem o sentimento de que por detrás do pecado há um mundo de perfeição ou Deus são provas de qualquer além, ambas são preconceitos da perspectiva humana. Nietzsche aproveita que a senda ao outro mundo encontra-se obstruída para ressaltar o resultado de tais interpretações: a *calúnia do mundo*, a *condenação do terreno*, o *desprezo pelo sensível*. Nesse contexto, o filósofo busca afirmar a mundanidade do ser humano, arriscando redescrever as coisas humanas como um desdobramento de nosso enraizamento terreno, sem presumir que a terra exista para a realização da humanidade. Isso que podemos chamar de uma busca pela afirmação da naturalidade ou mundanidade do ser humano é expresso em “*O novo sentimento fundamental: nossa definitiva transitoriedade*”:

Antigamente buscava-se chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para a sua *procedência* divina: isso agora é um caminho interditado, pois à sua porta se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis, e arreganha sabidamente os dentes, como que a dizer: “Não prossigam nesta direção!”. Então se experimenta agora a direção oposta: o caminho *para onde* vai a humanidade deve servir para provar sua grandeza e afinidade com Deus. Oh, tampouco isso resulta em algo! No final desse caminho se encontra a urna funerária do último homem e coveiro (com a inscrição: “*nihil humani a me alienum puto* [nada de humano me é estranho]”). Não importa o quanto a humanidade possa ter evoluído [*entwickelt*] — e talvez ela esteja, no fim, ainda mais baixa do que no começo! — para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraína não podem, no final de sua “trajetória terrestre”, alcançar o parentesco divino e a eternidade. O tornar-se arrasta atrás de si o haver sido: por que haveria uma exceção a esse eterno espetáculo, uma exceção para um pequeno astro e uma pequena espécie que o habita? Fora com tais

<sup>507</sup> A 59; cf. A 55.

<sup>508</sup> A 76 e 77, respectivamente.

sentimentalismos!<sup>509</sup>

Tal texto é interessante por mostrar um claro compromisso com a narrativa evolucionista sobre o ser humano. Apesar do importante debate se Nietzsche estaria mais próximo do darwinismo ou de um antidarwinismo e neolamarckismo<sup>510</sup>, para nós o crucial é ele assumir uma visão do ser humano em sua proveniência terrena, sem pressupor qualquer fator externo que o privilegiaria. Assim, após afirmar que a concepção da divindade do homem é um caminho interditado, ele refere-se ao macaco e a outros animais terríveis como nossos antepassados ou, mais precisamente, estágios de nosso vir-a-ser. De um ponto de vista mais amplo, é notável ele tomar esse direcionamento realizando a crítica a uma larga tradição, pois afasta-se tanto da concepção da grandeza do homem derivada da *procedência* divina (o que inclui não só a escolástica, mas também Descartes e, conforme insinua a interpretação nietzschiana, até mesmo Kant<sup>511</sup>), quanto da ideia de que o sinal de nossa superioridade e parentesco com Deus estaria no *para onde* vamos (muito provavelmente, mais uma crítica a Hegel, mas também na fé positivistas no ‘progresso’). Portanto, ele adota uma abordagem do ser humano como algo que deveio na natureza, porém deixa evidente sua recusa de que haja nesse tornar-se um *telos*<sup>512</sup> – que, inclusive, costumamos admitir para o ser humano, mas jamais

<sup>509</sup> A 49.

<sup>510</sup> Para um aprofundamento em tal debate, algumas leituras antagônicas podem ser úteis na delimitação do que podemos ou não atribuir a Nietzsche. De nossa parte, diríamos, sem compromisso com uma discussão mais detalhada e concordando com Walter Kaufmann, Werner Stegmaier e John Richardson, que Nietzsche adota o pressuposto básico darwinista (um darwinismo fraco difundido na cultura do século XIX) de que o *ser humano* – assim como tudo o que tem vida – tem origem mundana, sem intervenção de uma força transcendente, e ancestrais em comum com os primatas. Sobre essa aproximação mais geral de Nietzsche com o darwinismo cf. STEGMAIER, 1987; e KAUFMANN, 1974, p. 196s. Para uma leitura mais detalhada acerca de elementos darwinistas compartilhados pelo pensamento nietzschiano – sem a devida clareza disso – cf. RICHARDSON, 2004, principalmente, Introdução e Capítulo I. Por outro lado, para uma análise das posições antidarwinistas de Nietzsche – que aparecem, mais claramente, a partir de *Além de bem e mal* – e sua aproximação com o neolamarckismo cf. MOORE, 2002, especialmente, Introdução e Parte I, Capítulo 1; e FREZZATTI, 2004, particularmente, p. 118-120.

<sup>511</sup> No caso de Descartes a importância da procedência divina é óbvia, na medida em que – como Nietzsche reconhece em *O nascimento da tragédia* (cf. NT 12) – Deus garante a possibilidade de termos um conhecimento verdadeiro do mundo. Uma passagem da seção 5 das *Meditações metafísicas* (1641) – aquela que concentra o argumento cartesiano sobre a existência de Deus – resume bem a questão: “no que tange a Deus, por certo, se meu espírito não estivesse prevenido por nenhum preconceito e se meu pensamento não se achasse distraído pela presença contínua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que eu conhecesse mais nem mais facilmente do que ele. Pois, há algo por si só mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, ou seja, um ser soberano e perfeito, o único em cuja ideia a existência necessária ou eterna está compreendida e, por conseguinte, existe? E embora para conceber bem essa verdade eu tenha necessitado de uma grande aplicação de espírito, todavia, no presente não somente estou tão seguro dela quanto de tudo que me parece o mais certo; mas, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas depende tão absolutamente dela que, sem esse conhecimento, é impossível um dia poder saber algo perfeitamente” (MM 5 [11-12]). No que concerne a Kant, vale lembrar que Nietzsche, assim como Schopenhauer (cf. SFM §4), ressalta os limites da ideia de *imperativo categórico* e o vinculam à influência da moral teológica sobre a ética kantiana, pois estaria irrefletidamente fundamentada sobre *mandamento* – o que a interpretação nietzschiana traduz em necessidade de “obediência à pessoa” (A 207). Além disso, é preciso observar que a ideia de Deus cumpre uma função regulativa, inclusive aparecendo na *Crítica da razão prática*, junto com a ideia de imortalidade da alma, como *condição de possibilidade* ao soberano bem cf. (CPr 5, A 224-227).

<sup>512</sup> Contra a ideia de finalidade na natureza, Nietzsche dá um exemplo interessante: “Quem como pesquisador imparcial, investiga a história do olho e suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o desenvolvimento gradual do olho, deve chegar

para o restante da natureza –, notando que nada garante que o propalado ‘desenvolvimento’ não possa estar levando a humanidade à ruína.

Na última parte do aforismo, Nietzsche escreve algo bastante significativo por indicar sua compreensão do vir-a-ser humano como marcado por um *continuum*<sup>513</sup>, a saber: *o tornar-se arrasta atrás de si o haver sido*. Já na afirmação de que nossa moralidade atual ainda é devedora etapas anteriores – logo, que a humanidade não trocou de caráter –, o filósofo dava a entender que não pressupunha qualquer corte no tornar-se das coisas humanas. Tal ideia expressa-se exemplarmente nas noções de *sublimação* e *refinamento*, utilizadas em *Humano* e *Aurora* respectivamente, que supõem a não eliminação de determinado sido (um processo químico ou um comportamento), mas sua manutenção em um nível distinto – o que as aproxima, aliás, do processo envolvido na ideia hegeliana de *aufheben* [supressão]<sup>514</sup>. Resumiríamos a posição nietzschiana sobre *nossa definitiva transitoriedade* do seguinte modo: não há no devir humano nada que o afaste definitivamente da raiz terrena, e independentemente do quão refinada a humanidade torne-se, preservará sua animalidade. Com essa percepção, ele insiste que tomar o âmbito espiritual humano como elemento de cisão significa não reconhecer que a razão é uma faculdade que surgiu – “de maneira irracional, por um acaso”<sup>515</sup> – em determinada espécie, possivelmente como instrumento de sobrevivência.

Cabe observar que, em algumas ocasiões, Nietzsche recorre inclusive a um vocabulário reducionista para apresentar seu ponto, produzindo uma inversão através da qual mostra nossos sentimentos superiores em base natural. Isso se dá, por exemplo, no aforismo “*Os animais e a moral*”. Em tal texto, o filósofo realiza o seguinte movimento: inicia com a afirmação de que “[a]s práticas requeridas na sociedade refinada” teriam como intenção “escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa”; passa pela ideia de que “tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtude socrática* [justiça, prudência, moderação, valentia] é *animal*: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos

---

a este grande resultado: de que a visão *não* foi o propósito, na gênese do olho, mas sim apareceu quando o *acaso* havia juntado o aparelho. Um só exemplo desses: e os ‘fins’ nos caem como antolhos!” (A 122). No aforismo posterior, ele segue na mesma direção em relação à razão cf. A 123.

<sup>513</sup> O reconhecimento de tal *continuum* no pensamento nietzschiano é frequentemente reconhecido pela literatura secundária cf. ABEL, 2001, p. 7; CONSTÂNCIO, 2013, p. 123; HEIT, 2015, p. 244; KAUFMANN, 1974, p. 176.

<sup>514</sup> As ideias de sublimação e refinamento aparecem, por exemplo, em Cf. HH I 1; A 9, 30. Kaufmann insiste na proximidade entre sublimação e *aufheben* ao observar: “A palavra latina em questão, *sublimare* [...] significa – em alemão – *aufheben*, e a sublimação de Nietzsche na verdade envolve, não menos que a *aufheben* de Hegel, um simultâneo, preservar, cancelar e elevar” (KAUFMANN, 1974, p. 236). Apesar de tal intérprete estar tratando de sublimação especificamente em sua reflexão sobre a *vontade de poder* como uma *força básica* – o que não é o caso aqui –, essa aproximação com Hegel nos parece válida para os usos nietzschianos de tal noção, bem como a de refinamento, em diversos momentos de seu pensamento – inclusive porque tais noções são anteriores à tese de uma força componente da totalidade do existente. Teremos a oportunidade de discutir sobre a vontade de poder, sua extensão e posição no interior da filosofia nietzschiana no Capítulo 3.

<sup>515</sup> A 123.

inimigos”; e encerra com a consideração de que, se ampliarmos o leque do que seria alimentação e a ideia de hostil, “será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal”<sup>516</sup>. Entre a primeira frase e a que encerra o texto, Nietzsche apresenta alguns comportamentos animais que poderiam ser vistos como análogos a prescrições morais. A adaptação ao ambiente por mimetismo, o autodomínio como forma de prudência que ajuda a sobreviver e o conhecimento de si na relação comunitária seriam características encontradas nos animais que se aproximam de comportamentos humanos. Desconsiderando-se o tom polêmico, a visão de Nietzsche não é tão extravagante: com a moral, pondera, não alcançamos o metafísico, no máximo sublimamos, refinamos, espiritualizamos nossa existência mundana.

Em outras passagens, o filósofo lança mão de um reducionismo fisiológico para enfatizar a proveniência terrena dos sentimentos humanos. Ele sugere que “a capacidade de ter visões” é na verdade “uma profunda perturbação psíquica”, que “[u]ma gota de sangue a mais ou a menos, em nosso cérebro, pode tornar extremamente miserável e dura a vida”, que as indisposições provenientes “do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos da bÍlis, do sêmen” são apreendidas como “fenômeno moral e religioso” e que, de modo mais amplo, há um “fenômeno *fisiológico* por trás da predisposição e preconceito moral”<sup>517</sup>. Esses exemplos são relevantes, sobretudo, porque mostram uma recusa da compreensão do espírito humano como absolutamente desvinculado da corporeidade ou, positivamente, porque indicam a presença de uma visão *não-dualista* do ser humano. A estratégia de recorrer a uma linguagem reducionista parece-nos parte da tentativa de *contradizer* anunciada na abertura de *Aurora*. Isto é, em contraposição à compreensão corrente (popular e filosófica, ambas se tocam) de que os elevados sentimentos humanos são presságios do mundo metafísico, Nietzsche mostra-os como brotados do físico, ligados à fisiologia humana – ao sangue, ao estômago, ao sêmen. Essa crueza não é produto de um biologismo ingênuo – apesar de seu documentado interesse pelas pesquisas em biologia e fisiologia (cf. COX, 1999; MITTASCH, 1950; MOORE, 2002) –, mas expressão hiperbólica da *fidelidade à terra* e da narrativa da *moral como coisa demasiado humana*.

O recurso à polêmica, de forma alguma, é algo raro na trajetória nietzschiana: a *justificação estética – e não moral* – da existência em *O nascimento da tragédia* (1872) e as ideias de *superar a metafísica* e *negar a moral* apresentam tal caráter – traço comum que contribui para caracterização de suas posturas como *anti-metafísicas*. Todavia, há um caminho argumentativo por ele desenhado que o permite não só aprofundar suas críticas como dar contornos interessante a seu pensamento: o retorno à ideia de *impulsos* como aspecto

---

<sup>516</sup> A 26.

<sup>517</sup> Respectivamente, A 66, 83, 86, 542.



constituente da existência humana. Agora, diferentemente de 1872, ele não restringe a esfera inconsciente a um par (ou algo mais) de impulsos, mas os pensa enquanto multiplicidade conflitiva a conformar a vida e as vivências do ser humano. Se não podemos dizer que se trata especificamente de *impulsos artísticos* em um sentido estrito, tais impulsos carregam uma questão *estética* em acepção mais ampla. Assim como o nexo entre categorias do entendimento e dados da sensibilidade em Kant e a intuição intelectual em Schopenhauer, a *economia dos impulsos* em Nietzsche também contempla o dar-se da percepção sensível, da experiência. No entanto, o filósofo de Röcken ocupa-se com algo mais do que a disposição espaço-temporal de objetos, ele tematiza a emergência de um sentido na efetividade – em termos heideggerianos (não alheios ao pensamento nietzschiano), nossa abertura no mundo num *humor* [*Stimmung*]<sup>518</sup>.

Esse é um aspecto fundamental para a filosofia de Nietzsche, porque lhe permite colocar-se além do debate epistemológico neokantiano e da reflexão sobre a situação da metafísica pós-crítica e encontrar uma posição filosófica em tal cenário. Precisamente por enraizar a humanidade na terra e reconhecê-la como forma de vida brotada da natureza, Nietzsche abre caminho para a hipótese do condicionamento das vivências humanas pela *totalidade dos impulsos*. A ideia de ‘impulso’, ainda nesse momento, carrega a dimensão psicológica que já podia ser vista em *O nascimento da tragédia*, como um certo modo do ser humano se colocar diante do mundo. Em 1872, como sugerimos previamente, os *impulsos artísticos apolíneo* e *dionisiaco* estão ligados à *intuição* (a um abandonar-se à visão do mundo como *bela aparência* e a um dissolver-se no *sentimento místico de unidade*<sup>519</sup>). Também em *Aurora* (1881) é possível dizer que os impulsos estão na base da intuição, na medida em que a relação entre os mesmos compõe a conjuntura das experiências – não somente a estruturação de um mundo objetivo, mas os humores envolvidos no dar-se das vivências, dos acontecimentos contingentes. Há, entretanto, uma nuance em 1881: ele sugere uma multiplicidade relacional, em *coisas complexas*, em *correntes com muitas fontes e afluentes*.

A relação *dinâmica dos impulsos* é, nesse contexto, visada enquanto elemento da

<sup>518</sup> O substantivo *Stimmung* e seu plural *Stimmungen* são frequentes em *Humano I e II* e *Aurora* – ocorrendo 47 vezes nas obras –, sendo utilizado em um aforismo, por nós já citado, em que Nietzsche afirma que nossos sentimentos são compostos por um complexo de sensações [*Empfindungen*] e humores [*Stimmungen*] (cf. HH I 14). O que nos interessa aqui é que a compreensão nietzschiana da *totalidade dos impulsos* como algo que condiciona nossa interpretação aproxima-se do existencial do *Stimmung* de *Ser e tempo* (1927). Afirma Heidegger: “Que uma presença [*Dasein*] de fato possa, deva e tenha de se assenhorar do humor através do saber e da vontade pode, em certas possibilidades da existência, significar uma primazia da vontade e do conhecimento. Isso, porém, não deve levar à negação ontológica do humor [*Stimmung*] enquanto modo de ser originário da presença. Neste modo de ser, ela se abre para si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura. Ademais, nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário” (ST §29[136]). O aspecto não-consciente e não-volitivo da ideia de *humor* heideggeriana parece-nos similar à compreensão nietzschiana dos *impulsos*, sobretudo, a partir de *Aurora* (cf. A 109, 119, 129).

<sup>519</sup> Cf. NT I. Tratamos desse tema especificamente na seção 3 do Capítulo I.



atividade intelectual, como Nietzsche arrisca em um apontamento preparatório a *Aurora*: “O intelecto é apenas um instrumento dos nossos impulsos, nunca se torna livre. Ele se aguça na luta dos vários impulsos”<sup>520</sup>. Tal anotação deu origem ao final de um aforismo de *Aurora* em que ele reflete sobre as ideias de *autodomínio* e *moderação*, mencionando meios que têm sido utilizados para combater a veemência de um impulso<sup>521</sup>. Após expor tais meios, ele acrescenta: “*querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou o fracasso”<sup>522</sup>. Com essa consideração, o filósofo recusa que haja nessas tentativas de moderação propriamente uma deliberação do sujeito que baseia sua volição, precisamente esse querer não está sob nosso controle. “Enquanto ‘nós’ acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*”, afirma, concluindo que a vontade de combater o ímpeto de um impulso “pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma *luta*, na qual nosso intelecto precisa tomar partido”<sup>523</sup>. Duas questões comparecem como consequência da afirmação nietzschiana. A primeira delas é que nossa vida consciente é compreendida como instrumento de mediação de uma atividade pulsional, sendo condicionada por tal atividade. A segunda é que a relação entre os impulsos é compreendida como uma ‘luta’.

Neste momento, a ideia de ‘luta’ parece ser retirada de um âmbito especificamente psicológico – como pode ser notado nos apontamentos e em aforismos publicados em 1881 –, expressando-se nas ponderações, na *inconsciente luta de motivos* atuante em toda ação<sup>524</sup>. Assim, ainda que possamos reconhecer em tal concepção dos impulsos o tema heraclíteo do *conflito* como *princípio* cósmico, a reflexão nietzschiana é dependente do reconhecimento das disputas internas que acompanham o homem e não resultado da afirmação da luta na essência do existente. Aliás, nos aforismos de *Aurora*, a luta não é nem mesmo imputada à dimensão orgânica em geral, inclusive porque só muito pouco antes da publicação da obra<sup>525</sup> ele viria a conhecer o tratado do embriologista Wilhelm Roux, *A luta das partes no organismo* [*Der Kampf der Teile im Organismus*], em que se defende a hipótese de que o conflito entre os menores elementos dos organismos – tecidos, células e mesmo moléculas – é o que leva à dinâmica de desenvolvimento (cf. MOORE, 2002, p. 37). Ao notarmos esse aspecto nosso

<sup>520</sup> NF 1880 6[130].

<sup>521</sup> Os métodos por ele descritos são: evitar a satisfação do impulso para enfraquecê-lo; impor-se regularidade; entregar-se selvagememente ao impulso para estimular o nojo a ele; ligar sua satisfação a um pensamento doloroso; dedicar-se a um trabalho duro ou sujeitar-se a outros estímulos; e, por fim, oprimir toda sua organização física e psíquica – como faz o asceta (cf. A 109).

<sup>522</sup> A 109.

<sup>523</sup> Ibidem.

<sup>524</sup> Cf. NF 1880 6 [63], [70], [80], [83], [127]; A 119, 129.

<sup>525</sup> A publicação de *Aurora* acontece em julho de 1881; a primeira menção a Roux no espólio nietzschiano ocorre em carta de 21 de junho, enviada a seu editor Schmeitzner, em que ele pede o livro recém publicado do embriologista (cf. BVN 1881 118).

propósito é evitar tomar essa reflexão sobre a economia pulsional como anúncio, ou prenúncio, de alguma determinação ontológica forte, uma vez que sua hipótese é mais modesta e tomar como base um realismo mitigado, sem confundir a experiência com algo que poderia ser última instância. Agora, sem dúvida, Nietzsche leva sua hipótese a sério, explorando-a na tentativa de refletir sobre o dar-se de nossas vivências. No aforismo “*Viver e inventar*”, ele fornece uma descrição do condicionamento pulsional de nossas interpretações de situações cotidianas:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. [...] nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir e vir desses eventos está fora de qualquer nexo racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo de nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega [...] <sup>526</sup>.

Em concordância com a ideia de que os impulsos travam uma luta que nós não dominamos, Nietzsche observa que não é possível termos conhecimento sobre a ‘totalidade dos impulsos’ que nos constituem. Ele nota, ademais, que o modo como alimentamos cada um deles também não está sob nosso controle e, em grande medida, é contingente. Dessa forma, ele insinua a compreensão de que a ideia de que o conhecimento é suficiente para a ação virtuosa – como defendido pela moral socrático-platônica – é algo que não corresponde à maneira como os acontecimentos se dão efetivamente. Não é possível ter-se um conhecimento de nós mesmos que nos permita absoluto controle sobre nossos impulsos, nem sabermos os acontecimentos antecipadamente, logo: somos condicionados internamente pela dinâmica inconsciente e externamente pelo acaso, sendo esse duplo condicionamento que faz com que a totalidade pulsional desenvolva-se de determinada maneira. É notável que o ponto de vista é, em tal texto, fundamentalmente individual: Nietzsche tematiza o modo como um sujeito determinado encontra-se envolvido por seus impulsos e pelos eventos, e liga as reações à circunstância às vicissitudes de uma vida. A parte final do aforismo, em que ele narra uma experiência trivial, segue tal via, porém abre uma direção mais geral interessante para seu pensamento:

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e, conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. [...] Este impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto. [...] O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que

---

<sup>526</sup> A 119.

nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? —<sup>527</sup>

Dizemos que o encerramento do aforismo mantém um enfoque mais pessoal sobre o conflito dos impulsos porque pensa a diferença de significados de uma determinada situação de acordo com o ‘tipo de pessoa’ que o experimenta. A questão, entretanto, que acreditamos abrir um caminho valioso para Nietzsche é a possibilidade de, aceitando o papel dos impulsos no modo como vemos os acontecimentos, reconhecermos as vivências como *invenções*. A despeito de tal hipótese ser apresentada na forma de interrogação, e se concedermos que o conjunto do argumento aponta para uma resposta positiva à pergunta, temos nessa passagem uma contribuição importante: consoante o arranjo da *totalidade dos impulsos*, nós interpretamos o mundo de tal ou qual modo. Essa reflexão colabora com a ideia de que os sentimentos profundos não dizem respeito à raiz do mundo, mas são apenas o modo demasiado humano de ver e se relacionar com as coisas. Este é o sentido do filósofo nos questionar se viver não seria *inventar* – utilizando o verbo *erdichten*, em cuja raiz há *dichten*, poetar, compor. Nesse registro, na ideia de *impulso* entrelaçam-se fisiologia, como tematização do ser humano em seu enraizamento na *physis*, e estética na filosofia nietzschiana.

Enquanto, por um lado, Nietzsche encontra na história da moralidade ocidental uma tendência à negação do mundo, por outro, o caminho apresentado em seu pensamento indica uma afirmação do mundo. Realizada a crítica à dualidade entre *fenômeno* e *coisa em si*, Nietzsche assume sua “alegria com o real”<sup>528</sup>, que passa pela valorização do conhecimento das coisas deste mundo não com o objetivo de desvendá-lo por completo – chegar a seu verso –, mas como tentativa de trazer à tona alguns preconceitos ou erros intelectuais que serviram como ponto de partida para que determinássemos a essência do existente. Por essa via de reflexão, seu pensamento adquire um ténue (em comparação aos escritos publicados a partir de 1886) aspecto *autorreferencial*. As hipóteses fisiopsicológicas apresentadas na realização de sua crítica à metafísica e à moral cristã e a proveniência terrena de nossas criações espirituais voltam-se para seu próprio pensamento. Num aforismo do livro V de *Aurora*, livro que ele próprio sugere ser o de tom mais íntimo de toda a obra, lemos:

*Por rodeios.* – Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e cuidadosas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldadescos, em suma, por todas as coisas que mais são de meu gosto, que justamente

<sup>527</sup> A 119.

<sup>528</sup> A 244.

para mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente? Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são mais sombrias e mais exigentes que as minhas — talvez todas elas também são sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos pessoais? — Enquanto isso, enxergo com novo olhar os furtivos e solitários volteios de uma borboleta, no alto das rochas à margem do lago, onde crescem tantas boas plantas: ela adeja para um lado e para o outro, despreocupada de viver apenas um dia, de que a noite será fria demais para a sua alada fragilidade. Para ela também se poderia encontrar uma filosofia: embora certamente não seria a minha. —<sup>529</sup>

Tal texto é significativo na medida em que apresenta, a partir de uma série de questões – então, como hipótese a ser apreciada –, o vínculo do pensamento à vida contingente, a certos impulsos, instintos e, de modo amplo e banal, hábitos cotidianos. O filósofo, mais uma vez, apresenta uma compreensão modesta das criações espirituais e chega até mesmo a propor que uma borboleta, na singularidade de sua vivência, também poderia ter sua filosofia (o que remete à mosca com seu *pathos* de centro esvoaçante do universo em *Sobre verdade e mentira*), em uma espécie de mitigação da tendência ao antropomorfismo derivada da dependência vital humana de seu ponto de vista. O interessante é que visto que arrisca apontar em *Aurora* o que seria um elemento mínimo de enraizamento dos seres humanos na natureza, a *totalidade dos impulsos* que os compõem, ele reconhece em seu próprio empreendimento esse condicionamento. Isto é, também seu pensamento é carregado por um complexo pulsional – de impulsos que sobrevêm repentinamente e de impulsos mais duradouros, instintos –, por um certo modo de se dirigir às coisas, que o faz *inventar* determinada filosofia. A disposição para seu empreendimento é tomado em sua pessoalidade, como produto da parcialidade de seu estar inconscientemente interessado no mundo de determinada forma, por isso mesmo, ele ressalta que sua filosofia é alimentada por um *impulso ao conhecimento*.

Dado que a organização pulsional é abordada como fator condicionante das interpretações que fazemos dos eventos particulares e do mundo como um todo, é forçoso reconhecer que a ideia de impulso implica ajuizamento, valoração e, nesse sentido, concerne à moralidade. Nesse sentido, em um aforismo intitulado “*Investigadores e experimentadores*”, Nietzsche afirma: “Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus [*böse*] no conjunto”<sup>530</sup>. Embora possa ser considerado temerário e mesmo *mau*, também

<sup>529</sup> A 553. Sobre o tom pessoal do livro V de *Aurora* cf. BVN 1881 131 (carta de meados de julho de 1881 à sua irmã Elisabeth).

<sup>530</sup> A 432. Em acepção similar (quer dizer, em linguagem moral), após falar em tom patentemente pessoal de sua filosofia, como algo ligado a impulsos e instintos, Nietzsche apresenta aquelas que seriam *nossas* virtudes cardeais: “Honéstos conosco mesmos e quem mais é nosso amigo; valentes contra o inimigo; generosos para com os vencidos; corteses – sempre: assim nos querem as quatro virtudes cardeais” (A 556). A generosidade [*Grossmüthigkeit*] é afirmada como própria do grande

seu *impulso ao conhecimento* ou *paixão do conhecimento*, “que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme”<sup>531</sup> e o leva a postar-se como um *negador da moral* orienta-se por certas virtudes, de modo crucial, a *retidão* intelectual<sup>532</sup>. No decorrer de *Aurora*, Nietzsche refere-se em diversas passagens à retidão, remetendo-a à dureza do pensador para com seus próprios pensamentos, vinculando-a à paixão do conhecimento, chamando-a de *nova virtude* ainda em devir – por não estar nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs – e a associando ao *jogo da verdade*<sup>533</sup>. Sua própria filosofia realiza-se, portanto, no interior da moralidade, sendo sua maldade (que ataca, fere, nega o habitual) não sinal de imoralismo, mas produto mesmo da moral: seu ser mau e temerário é resultado da seriedade com que toma a retidão como virtude.

Não por acaso, em 1886, ele afirmará no prefácio à segunda edição de *Aurora*, que o livro “representa de fato uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*”<sup>534</sup>. Não cabe, por ora, adentrarmos na seara da *autossuperação* [*Selbstüberwindung*] ou *autossupressão* [*Selbstaufhebung*] da moral (expressões que ele utilizará algumas vezes a partir de 1886), inclusive porque, embora sugira que sua filosofia carrega determinadas virtudes, ele não adentra a reflexão sobre a dimensão moral de sua crítica<sup>535</sup>. De todo modo, pode-se falar da existência de uma *moral na crítica de Nietzsche à moral* (cf. TONGEREN, 2012, 2014), ou seja, pode-se caracterizar sua reflexão sobre preconceitos morais como realizada *dentro* da moralidade, e não num fora absoluto. Esse não é um aspecto secundário do pensamento nietzschiano, mas um elemento importante na conformação de sua postura filosófica, um caminho que fica aberto e que será desbravado em seus últimos anos produtivos. Nietzsche inclui sua filosofia abertamente no mundo, mostrando-a nascida em um ambiente cultural – ele também se encontra no *plano de imanência* traçado.

Em resumo, a crítica à metafísica e à moral segue um duplo direcionamento: é acolhida

---

pensador e homem do conhecimento, e junto com cortesia [*Höflichkeit*] será reconhecida em *A gaia ciência* (1882) como virtude nobre e cavaleiresca (cf. A 459; GC 3, 13). A valentia [*Tapferkeit*] é uma das virtudes socráticas (cf. A 26). A retidão [*Redlichkeit*] é o que ele diz ser uma nova virtude (cf. A 84, 91, 459) e continuará aparecendo em suas obras posteriores.

<sup>531</sup> A 429.

<sup>532</sup> A retidão, junto com a ideia de honestidade [*Rechtschaffenheit*], continuará sendo valorizada ao final de sua trajetória intelectual (cf. A Prefácio 4, GC 357, GM III 27). Marco Brusotti observa a íntima relação entre a paixão do conhecimento e a retidão, notando que nos apontamentos preparatórios a *Aurora* (cf. NF 1880 6[457], [459], [461]), Nietzsche reconhece aquilo que ele chama de uma *passio nova* como a “paixão do honesto [*Redlich*]”, de modo que essa profunda relação participa da própria formação do conceito (cf. BRUSOTTI, 1997, sobretudo, o Capítulo 1, abertura e seção 6).

<sup>533</sup> Cf. A 370, 418, 456, 482.

<sup>534</sup> A Prefácio 4. Antes dessa observação de 1886, Nietzsche afirma – como se transcrevesse um texto – no aforismo intitulado “*Homo poeta*” de *A gaia ciência*: “Eu mesmo, que fiz inteiramente só essa tragédia das tragédias, até onde ela possa estar pronta; eu, que primeiramente atei o nó da moral na existência, e depois apertei de tal forma que somente um deus o poderá desatar – como exige Horácio –, eu próprio matei agora todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será do quinto ato? De onde tirei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica?” (GC 153).

<sup>535</sup> Cf. BM 32; A Prefácio 4; GC 357; GM III 27; EH Destino 3. A tese da moralidade na crítica de Nietzsche à moral é já bem conhecida cf. TONGEREN, 2012; cf. GIACIOIA, 2012, p. 264; PASCHOAL, 2009, p. 115-118; TONGEREN, 2014, p. 94

como *acontecimento cultural* decorrente das circunstâncias apresentadas em determinado tempo; e é encaminhada mediante a *hipótese do condicionamento pulsional* de nossas interpretações de nossas vivências e da existência em geral. De um lado, suas tentativas de *superar a metafísica e negar a moral* são fruto de um contexto de dissolução de qualquer expectativa de certeza a respeito de um *além* – que foi, ao longo da história do pensamento ocidental, ponto de orientação teórico ou prático. Dentro de tal conjuntura, Nietzsche busca descrever o vir-a-ser humano evitando o recurso a intervenções metafísicas, aspecto de sua filosofia em que está implicada a admissão de que orientarmo-nos metafisicamente não nos é mais lícito por uma questão de retidão intelectual. De outro lado, no esvaziamento do mundo metafísico, o filósofo adota o único mundo que podemos conhecer e do qual podemos dizer algo positivamente, utilizando-se de hipóteses históricas e fisiológicas para refletir sobre o enraizamento terreno de nossas interpretações do mundo e da existência. Ambos os flancos estão, por conseguinte, intimamente entrelaçados e parece-nos que *A gaia ciência* (1882) investe justamente na radicalização dos mesmos. Não é coincidência ele afirmar, em carta do início de 1882, que o novo livro é outra parte de *Aurora*, e complementar: “as coisas que se encontram na primeira metade são só os fundamentos e a preparação para algo mais difícil”<sup>536</sup>.

### 3.5 A mundanidade humana na visão da vida como *fenômeno estético*

A associação entre *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882) é explicitada pelo próprio filósofo em *Ecce homo* (1888). Segundo ele, as duas obras são marcadas por um *dizer Sim*, acrescentando que sua *gaya scienza* o faz em um grau ainda maior: “em cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos”<sup>537</sup>. É exatamente a essa profundidade e petulância que chamamos de radicalização. Suas críticas à metafísica e à moral e a leitura da humanidade como parte da dinâmica natural – da *physis* – são empreendidas de maneira ainda mais incisiva e, ao mesmo tempo, com uma nova leveza. Sua imersão na reflexão sobre a mundanidade do ser humano transforma a *pudenda origo* de nossas concepções superiores em uma alegria diante da visão do caráter errático dessas coisas que levamos tão a sério. Se *Humano* (1878) foi uma passagem pelo gelo (esfriamento das pretensões metafísicas) e *Aurora* anuncia o romper da manhã (pequeno começo de ciclo); com *A gaia ciência* a filosofia nietzschiana parece descansar sob um dia claro de início de primavera (o momento do recolher-se foi

<sup>536</sup> Carta à sua amiga Ida Overbeck datada de meados de janeiro de 1882 (cf. BVN 1882 188). Ele também se refere a uma continuação de *Aurora* em carta de 18 de dezembro de 1881 a seu ex-aluno e amigo Heinrich Köselitz (cf. BVN 1881 180).

<sup>537</sup> EH A gaia ciência.



atravessado, e agora vemos a promessa do brotar com sanha). No início do prefácio de 1886 ao livro, Nietzsche narra: “Ele parece escrito na linguagem do vento que dissolve a neve: nele há petulância, inquietude, contradição, atmosfera de abril, de maneira que continuamente somos lembrados tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre o inverno”<sup>538</sup>.

Como desenho de um caminho, acreditamos que o processo atravessado pela filosofia de Nietzsche entre 1878 e 1882 poderia ser descrito brevemente em três passos. Em um movimento inicial o mundo metafísico é colocado em suspensão em favor de uma abordagem que se restringe ao fenômeno, a *filosofia histórica*. No segundo momento, Nietzsche aprofunda-se na elaboração de uma história da gênese de nossas concepções superiores, olhando com particular atenção a moral e recorrendo a hipóteses fisiológicas para dar ênfase à mundanidade do espírito humano – sendo o caso exemplar a ideia do condicionamento da vida humana por um *complexo pulsional*, compondo um *continuum* fisiopsicológico. Por último, a descrição naturalizada da humanidade intensifica-se com a assunção explícita de que tudo é *aparência* – a *essência* seria derivação –, postura que viabiliza seu posicionamento contra o *desgosto* e *negação do mundo*, que se exprimem na filosofia metafísica e na moral, em particular, a cristã. Logicamente, essas linhas gerais não dão conta da riqueza e diversidade de problemas abordados em tais escritos e seus passos não são realizados separadamente, mas fazem parte de um movimento contínuo. Tal descrição, de qualquer modo, sintetiza o processo atravessado por Nietzsche na busca de caminhos a uma *filosofia mundana, antimetafísica*.

*A gaia ciência* – o último dos passos por nós descritos acima – reúne reflexões anteriores de Nietzsche em uma franca tomada de posição, com o aguçamento de seu ponto de vista sobre a proveniência terrena das interpretações humanas: a concepção da existência como condicionada pela *totalidade dos impulsos* é aprofundada enquanto aspecto que concorre na emergência das compreensões da vida e do mundo. A ideia de que nossa atividade pulsional seria ponto elementar de nossas vivências refere-se à fisiologia (entendida como campo que experimenta descrever os processos orgânicos) e à estética (como reflexão sobre o dar-se do sensível, no qual, em *perspectiva*<sup>539</sup>, um mundo com sentido aparece). Nietzsche apresenta, na obra, uma série de concepções cruciais para compreendermos sua posição filosófica e que

<sup>538</sup> GC Prefácio 1. Cabe lembrar que no hemisfério norte o equinócio de primavera dá-se por volta do dia 20 de março, por isso Nietzsche fala da “atmosfera de abril” como aquela em que sentimos a proximidade do inverno, como algo vencido.

<sup>539</sup> Trata-se, aqui, de uma antecipação do conceito nietzschiano tardio, oportunidade para notarmos que dois textos exemplares sobre o tratamento nietzschiano da ideia de *perspectiva* encontram-se no livro V de *A gaia ciência*, publicado em 1887 junto com a segunda edição da obra (cf. GC 354, 374). Cabe adiantar que Nietzsche começa a operar, de fato, com tal noção apenas nos escritos publicados em 1886 (cf. BM Prólogo, 188; HH I Prefácio 6; NT Autocrítica 5), ganhando contornos interessantes em 1888 – cuja maior representação é a afirmação de que a *transvaloração de todos os valores* talvez fosse possível a ele (e apenas a ele) devido à sua capacidade de *deslocar perspectivas* (cf. EH Sábio 1). Voltaremos a essa discussão no Capítulo 3.

entrelaçam as dimensões fisiológicas e estéticas de seu pensamento. Preliminarmente, podemos dizer que o fenomênico aparece sob o signo da *aparência* [Schein] – sem a pressuposição de uma essência em funcionamento por baixo – e nossas compreensões são ligadas à noção de *gosto*. Em ambos os casos, a existência humana mostra-se em seu caráter interessado, em seu abrir-se fisiológico-estético no mundo; e nós encontramos-nos diante da hipótese de que Nietzsche adota uma atitude *antimetafísica* e *anticristã* ao *ver a arte com a ótica da vida*.

É necessário ressaltar que um aspecto distintivo da presença do que Nietzsche nomeia *tarefa* que atravessa seu pensamento é que, no momento, a imbricação entre arte e vida não se dá pela apresentação de uma metafísica alternativa – *de artista* –, mas pela busca de uma posição que o permita encaminhar sua *crítica à metafísica*. Por esse ângulo, afirmamos, no começo deste capítulo, que o filósofo alemão passa de uma postura *antimetafísica* por equiparação a outra por contraposição, abrindo vereda para uma *superação da metafísica*. Em *A gaia ciência*, tal ambição é concretizada pelo mergulho em hipóteses e temáticas expostas em suas obras imediatamente anteriores. No aforismo que abre seu novo livro, ele escreve:

*Os mestres da finalidade* [Zwecke] *da existência* – Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada, neles, é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que esse instinto [Instinct] – porque ele é precisamente *a essência* da linhagem e rebanho que somos. [...] Até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido<sup>540</sup>.

O primeiro ponto relevante (afora o título, de que trataremos a frente) é a ideia de que o *instinto* de conservação é algo tão profundamente enraizado na vida animal que estaria invariavelmente atuante nas ações humana, mesmo as vistas como nocivas. Antes de prosseguir, é preciso reconhecer que o tema da conservação aparece de modo mais ou menos explícito desde *O nascimento da tragédia* (1872), já que a hipótese da dualidade apolíneo e dionisiaco, os *impulsos artísticos da natureza*, desdobrava-se na afirmação de sua importância para manter o ser humano interessado na vida – de modo que ambos seriam modos pelo qual a *vontade de vida* cria ilusões para prender a espécie à existência. Também *Da origem da linguagem* (1869) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) retomam tal discussão, ainda que a partir de um novo viés: a linguagem é pensada como instrumento desenvolvido por uma animal que necessitava da grege para sobreviver. Na distância que separa sua *metafísica de artista* e a postura cética formulada um ano depois em *Sobre verdade e mentira*, a reflexão sobre as

---

<sup>540</sup> GC 1.

condições de preservação da vida humana mantém-se. Essa continuidade deve-se a tal tema ser caro a dois referenciais com os quais Nietzsche dialoga no decorrer de seu percurso intelectual: a metafísica schopenhaueriana e as teorias evolucionistas<sup>541</sup>. Ambas, a despeito das diferenças de abordagem e propósito, entendem o ser humano como um animal que se tornou aquilo que é atualmente em sua trajetória no estofa da terra, a partir do ímpeto de dar vazão à sua vida<sup>542</sup>.

Diferentemente do momento em que esteve sob influência da metafísica da vontade, Nietzsche, em 1882, não parece disposto a recorrer a uma determinação da *coisa em si* para o dar-se da existência humana, assumindo os limites impostos pela crítica kantiana e suas consequências – a desconfiança do mundo metafísico e a percepção de que a *unidade* do numênico é ‘propriedade negativa’, retirada por contraste com o fenômeno. Além disso, suas observações acerca da linguagem indicam que a transposição da unidade da palavra para a unidade da coisa significa acreditar que esse mundo unitário e estável encontrado nos conceitos dá algum acesso à *verdade eterna*. Nesse sentido, ainda que continue compartilhando do interesse em refletir sobre o devir da vida e, especificamente, da espécie humana, o filósofo não oferece explicação derradeira desse processo. Em seu voltar-se à dinâmica de *desenvolvimento* e *conservação*, ele constrói narrativas sobre o ser humano evitando a adesão a fortes compromissos ontológicos – a uma determinação do *ser dos entes*. Partindo do que é plausível ser dito no interior da *aparência*, Nietzsche reflete sobre o tornar-se sem fundá-lo em uma

<sup>541</sup> Como já notado, não pretendemos nos aprofundar na discussão sobre os possíveis compromissos assumidos por Nietzsche com alguma narrativa sobre a evolução humana em especial, o próprio filósofo não nos parece disposto a se comprometer com uma hipótese em particular, estando mais interessado na possibilidade de elaborarmos uma narrativa plausível sobre o vir-a-ser mundano do homem. Vale lembrar que na Introdução de *Sobre origem dos sentimentos morais*, Rée faz menção à importância de Lamarck e Darwin na naturalização do ser humano sem preocupar em distinguir as contribuições de ambos (cf. RÉE, 2018, p. 43), espírito que nos parece ser o mesmo de Nietzsche. No que diz respeito à lida schopenhaueriana com a ideia de autoconservação, trata-se de um ímpeto derivado da *vontade de vida*, manifestação da essência única do mundo no âmbito animal cf. MVR I §27 I-181, §33 I-208, §60 I-389; MVR II §19 I-225; §20 I-290. As teorias evolucionistas também são presentes nas tentativas de naturalização do intelecto de neokantianos como Friedrich Lange e Eduard von Hartmann, que estabelecem um diálogo crítico com o darwinismo. Cf. HARTMANN, E. **Philosophie des Unbewussten. Dritter Theil: Das Unbewusste und der Darwinismus**. Leipzig: Verlag von Wilhelm, 1889; e LANGE, F. **History of materialism and criticism of its present importance Vol III**. London: Trübner & Co, 1881, Capítulo IV, “Darwinism and Theleology”.

<sup>542</sup> É bem conhecido o fato de que Schopenhauer nutria particular interesse pelas hipóteses oferecidas pelas ciências naturais para descrever as objetivações da vontade. No que diz respeito ao evolucionismo, ele conheceu a importante obra de Lamarck, *Philosophie zoologique* (1809), como mostram as menções realizadas em *O mundo como vontade e representação* (1819) e *Sobre a vontade na natureza* (1836). Essa interlocução é particularmente relevante no escrito de 1836, já que, embora critique a hipótese lamarckiana do desenvolvimento como fruto dos caracteres adquiridos em vida pelos indivíduos, Schopenhauer chama o francês de um “zoólogo de primeiro nível” e vê em sua hipótese um “engano genial”. Segundo a interpretação schopenhaueriana, apesar dos absurdos de admitirmos que o desenvolvimento dos órgãos necessários à sobrevivência de uma espécie dependem do esforço de indivíduos específicos de incontáveis gerações que não o possuíam, Lamarck compreendeu o papel da ‘vontade’ no desenvolvimento. Em suas palavras: “ele viu corretamente que a vontade do animal é o elemento originário que determinou sua organização. O falso, por outro lado, deve-se ao estado atrasado da metafísica na França, onde ainda reinam Locke e Condillac – sendo por isso os corpos coisas em si, o tempo e o espaço determinações das coisas em si [...]. Devido a isso, De Lamarck foi incapaz de pensar a sua construção dos entes de outro modo que não no tempo, pela sucessão” (SVN, p. 95). O problema do zoólogo foi ter tentado explicar o tornar-se das espécies sem reconhecer que a vontade – o esforço para sobreviver que fundamenta sua hipótese – é anterior à individuação. Dessa forma, Schopenhauer pretende levar Lamarck onde o francês não pôde chegar. Para as menções a Lamarck em *O mundo* cf. MVR I §27 I-169, 170.

essência pressuposta do todo. Ele oferece somente hipóteses sobre nossa trajetória como parte do mundo orgânico em geral, o que, aliás, está ligado ao projeto de um *filosofar histórico* – no qual a *história da evolução* [*Entwicklungsgeschichte*] dos organismos tem lugar<sup>543</sup>.

Por isso mesmo, voltando-se a *Humano*, repara-se que o tema da preservação aparece de modo pronunciado, o que pode ser explicado pela adoção de uma visão evolucionista em sentido amplo, expressa na concepção da origem simiesca da humanidade<sup>544</sup>. Em uma passagem de tal obra, importante por ser aquela em que delimita o elemento básico subjacente à ideia de preservação, Nietzsche ressalta: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação [*Trieb der Erhaltung*] ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer”<sup>545</sup>. Na continuidade do argumento, ele nota que a percepção moral de um ato tem tradicionalmente dependido da diferenciação entre ‘causar dor em si’ e ‘causar prazer em si’, típico erro da razão a que fica presa a metafísica. Tal erro oculta que a ação considerada virtuosa porta um elemento coercitivo, a subjugação do indivíduo a outro mais poderoso, maior ou coletivo – como a comunidade ou o Estado. A coerção, de início desprazerosa, transformar-se em costume e é sentida como instinto, “então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama *virtude*”<sup>546</sup>.

O reconhecimento da distinção entre prazer e dor como nevrálgica no dar-se da vida humana – inclusive no nível espiritual – não é um tema novo na história do pensamento, pelo contrário, encontra antecedentes em Aristóteles, Epicuro e, mais tarde, Schopenhauer<sup>547</sup>, para citar alguns casos. Nesse sentido, Nietzsche encontra-se dentro de uma longa tradição, no entanto, apresenta nuances em seu pensamento: recusa uma polaridade forte entre prazer e dor, contrapondo-se à meta compartilhada pelo epicurismo e pela metafísica schopenhaueriana de suplantação do sofrimento; e indica a impossibilidade de uma ação absolutamente independente dos *apetites* – baseados na percepção de prazer e dor –, aspecto distintivo da ética aristotélica.

<sup>543</sup> Cf. HH I 10.

<sup>544</sup> cf. HH I 246.

<sup>545</sup> HH I 99.

<sup>546</sup> Ibidem. Em outro aforismo, Nietzsche sugere que moral e imoral, bom e mau não derivam de uma oposição fundamental entre ‘egoísta’ e ‘altruísta’, e sim da ligação ou distanciamento de uma tradição (cf. HH I 96). O fato de sentirmo-nos bem com um costume faz com que o mesmo pareça necessário e fonte do “bem-estar da vida”, daí, sua superioridade (cf. HH I 97).

<sup>547</sup> Em Aristóteles, todo animal – incluindo o homem – possui apetite, movendo seu corpo em direção ao objeto por um desejo, o que significa dizer que através de sua capacidade de *aísthesis* realiza diferenciações entre prazer e dor, a partir das quais dá vazão a seu desejo do aprazível – e assim vive (*De Anima* II, 3, 414a33-b6). Sobre a distinção entre prazer e dor em Epicuro, lemos em suas *Sentenças Vaticanas*: “A natureza é fraca para o mal, não para o bem. Pois se conserva pelo gozo e se desvanece pela dor” (*Sentenças Vaticanas*, 37). Como o conjunto dessas sentenças foi redescoberto apenas em 1888, vale referirmo-nos a um texto lido por Nietzsche: Diógenes Laertios observa a importância dessa distinção no epicurismo em, pelo menos, duas ocasiões (cf. *Vidas e doutrinas*, seções 34 e 129). Já em Schopenhauer prazer e dor “são afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele” (MVR I §18 I-121), ou seja, são modos por que os objetos ganham significado imediato para a vontade enquanto *vontade de vida*.

Por um lado, ele afirma que há um prazer na ação virtuosa ligado à transformação de uma coerção em hábito, processo condicionado pelo *instinto social* [*soziale Instinct*]<sup>548</sup>, por outro, aponta que está legitimada, na moralidade, a causação de desprazer – às vezes não vista como tal, às vezes valorizada para a manutenção do costume. Nos dois casos, a ação moral permanece vinculada, como um refinamento, à *autoconservação* [*Selbsterhaltung*], à diferenciação entre prazer e dor. Dito de modo breve, “o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação”<sup>549</sup>.

É importante notar que Nietzsche reconhece, em *Humano*, uma dimensão cultural (o *instinto social* está vinculado à animalidade, mas também à integração em uma cultura) que participa do sentimento humano de prazer e desprazer, de modo que ele não estabelece um âmbito puro no qual se daria uma tal distinção, somente argumenta que a mesma ocupa função decisiva na vida animal. Parece ser em tal compreensão que ele prossegue em *Aurora* ao ressaltar que a boa ou má consciência em um impulso – espécie de sublimação de prazer e desprazer – surge após o costume ter atribuído a ele um valor. “Em si, como todo impulso, ele não possui isto [boa ou má consciência] nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer”<sup>550</sup>, ressalta. Muito embora buscar o prazer e evitar a dor tenha um papel inegável para a vida, a distinção não é um dado dos impulsos, mas uma interpretação, atribuição já de um tipo de *segunda natureza* – cultivada no mundo. A despeito de, neste ponto, haver uma continuidade, Nietzsche, durante a preparação de *Aurora*, põe sob suspeição a ideia de *impulso de autoconservação*. Em um apontamento do outono de 1880, anota:

A saber, “isso é saudável, isso conserva na vida, isso prejudica os descendentes” – ainda não é um regulativo da moral! Por que viver? Por que viver inteiramente alegre? Por que descendentes? Supondo que tudo isto seja mais agradável do que o contrário, morrer, estar doente, estar isolado sem descendentes: talvez algo seja mais agradável do que esses confortos, por exemplo, o sentimento de sua honra ou um conhecimento ou uma volúpia, pelo qual deveríamos escolher a morte, a doença ou a solidão. Por que preservar o gênero [*Gattung*]? Se nos remete aos *impulsos*: mas *não há um impulso de autoconservação* [*Selbsterhaltung*], *nem um impulso de conservação do gênero* [*Gattungs-Erhaltung*]. O não-ser [*Nichtsein*] pode nos parecer mais *valioso* do que o ser: então a ética fisiológica não tem nada a dizer. Nem nós mesmos como o Estado, a sociedade, a humanidade<sup>551</sup>.

Em tal anotação, ele parece nutrir a pretensão de desvincular a *autoconservação* da ideia de um impulso fundamental à existência, evitando o que seria a instauração de um impulso

<sup>548</sup> Cf. HH I 98.

<sup>549</sup> HH I 102.

<sup>550</sup> A 38, tradução modificada.

<sup>551</sup> NF 1880 6[123].



específico como princípio de permanência de outros. O redirecionamento indicado em seu caderno parece-nos condizer tanto com sua hipótese de um conjunto de impulsos que comporiam o ser humano – cuja relação interna condiciona nossa abertura pré-reflexiva no mundo – quanto com o reconhecimento de um nível espiritual em nossos sentimentos de prazer e desprazer. Admitir um determinado impulso como condição básica de existência significaria postular uma hierarquia rígida na *totalidade de impulsos* e pressupor que haveria uma espécie de ‘prazer em si’ a que poderíamos chegar caso nos livrássemos das camadas de cultura. Tal posição é também fecunda por indicar a impossibilidade de uma fundamentação fisiológica da moral, pois aponta que aquilo que é reconhecido como imprescindível para a conservação da vida seria uma elaboração tardia ocorrida dentro de uma moralidade.

No mesmo caderno em que encontramos o apontamento que rejeita a noção de impulso de autoconservação, ele ressalta: “Onde as pessoas não apanham a finalidade [*Zweck*] de um impulso como necessário para a conservação, tal como evacuar e urinar, nutrir-se, etc., creem que os podem *suprimir* como supérfluos, por exemplo, o impulso de invejar, odiar, temer”<sup>552</sup>. Assim, o estabelecimento da conservação como pedra de toque para a reflexão sobre a mundanidade humana colaboraria para a moralização de certas conformações pulsionais, na medida em que serviria de base para a determinação dos impulsos indispensáveis para a vida. A partir de tal moralização, alguns aspectos que participam da vida são tomados como passíveis de negação, como se, efetivamente, fosse possível eliminá-los em absoluto e, na vigência de sua manifestação (em nosso não-poder livrarmo-nos deles), tivéssemos um sinal do caráter desprezível do ser humano – da injustiça e do infortúnio que é a existência. Essa parece ser uma preocupação que o leva a colocar a conservação em um nível distinto no interior dos fenômenos inconscientes que contribuem para a existência humana.

A hipótese apresentada no primeiro aforismo de *A gaia ciência* condiz com a posição insinuada em seus cadernos: ali propõe-se que a autoconservação não é algo subjacente aos impulsos ou um *impulso* [*Trieb*] mais básico, mas *instinto* [*Instinct*]. Nietzsche, a rigor, não demarca com precisão as fronteiras que separam tais termos em suas obras e anotações (cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 128); todavia, ao diferenciar o uso das noções em tal aforismo e observar o caráter instintivo da conservação, ele parece sugerir que a mesma é fenômeno de longo prazo não arruinado pelas erupções dos impulsos<sup>553</sup>. Ele ressalta, com isso, que não se

<sup>552</sup> NF 1880 6[398]. Na anotação, ele observa que a permanência desses impulsos maus é interpretado como uma “desgraça”, como algo que atesta contra a vida.

<sup>553</sup> A marcação de tal característica do instinto é dada por Nietzsche ao afirmá-lo como – tratando da conservação – “*essência* [*Wesen*] da linhagem e rebanho que somos” (GC 1). A ideia do instinto como parte da *Wesen* de um animal consta também na introdução de *Preleções sobre gramática latina* (1869-1870), “Da origem da linguagem”, onde se lê: “O instinto é até



pode definir precisamente quais impulsos preservam a vida. Mais do que isso, olhando-se de modo panorâmico, seria lícito admitir que o conjunto dos impulsos carrega aspectos necessários à existência. Acreditar que se pode assegurar o que nos conserva significa uma visão estreita para o dilatado processo que trouxe a humanidade até o estágio presente e para as mudanças na percepção do que seria crucial e teria valor superior para a vida. Em vez de se preocupar em vigiar a conservação da espécie<sup>554</sup>, como se um homem de determinada época fosse capaz de desvendar os impulsos fundamentais e os prejudiciais para tanto, ele observa que os complexos pulsionais (os *graus superlativos*) ‘nocivos’ integram a história da humanidade e vigem.

O ódio, a alegria com o mal alheio, a ânsia de rapina e domínio e tudo o mais que se chama de mau [*böse*]: tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie, certamente uma economia pródiga, dispendiosa e, no conjunto, extremamente insensata: – mas que, *de modo comprovado*, até o momento conservou nossa estirpe. Não sei mais se você, caro próximo e semelhante, é *capaz* em detrimento da espécie, ou seja, de forma “irracional” e “ruim”; o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios e está entre as coisas que nem Deus pode mais conceber<sup>555</sup>.

Portanto, na tematização da história da espécie humana, Nietzsche encontra um ponto no qual pode prosseguir com a alegação da inexistência da oposição essencial entre ‘bom’ e ‘mau’ [*böse*] – algo encontrado na afirmação da impossibilidade de ação absolutamente não-egoísta em *Humano* ou da crueldade como constituinte da moralidade em *Aurora*. O objetivo não parece ser inverter bom e mau, ou seja, postular o que era interpretado como inferior na escala de valores como algo superior ou mais essencial – o que significaria proceder exatamente como qualquer metafísico, apenas substituindo o fundamento. A ênfase no papel do egoísmo e da crueldade na conformação da moralidade e na presença deles nas ações ditas altruístas e compassivas pode ser lida como uma contraposição retórica a certos preconceitos morais<sup>556</sup>. Esse tipo de movimento argumentativo parece estar em jogo também na interpretação do *mau* como parte da *economia da conservação*, sendo a força de sua hipótese retirada da constatação

---

mesmo um com o núcleo mais profundo de um ser [*Wesens*]” (PGL 1). Essa é uma paráfrase de Eduard von Hartmann em *Filosofia do Inconsciente* (cf. HARTMANN, 1884, p.114) ligada à tese de que os instintos seriam uma manifestação do *inconsciente* na natureza, expressando conjuntamente *vontade* e *representação inconsciente* (direcionamento não-refletido a uma meta). Em *A gaia ciência*, o uso de ‘essência’ não possui peso metafísico, ainda que demarque a importância e força do âmbito instintivo na vida animal. A inexistência de um viés metafísico é corroborada pela seguinte colocação: “que posso eu enunciar de qualquer essência, se não os predicados de sua aparência?” (GC 54). A ideia geral seria, assim, que, conforme acompanhamos na aparência, o instinto é *como se fosse* a essência do animal, uma vez que sustenta sua existência.

<sup>554</sup>Numa anotação de 1880, Nietzsche sugere: “Expandir o conceito de nutrição; não perca a sua vida, como aqueles que apenas vigiam a sua conservação” (NF 1880 11[2]).

<sup>555</sup> GC 1, tradução modificada.

<sup>556</sup> Estamos, aqui, generalizando a seguinte observação de Ruth Abbey especificamente sobre o egoísmo: “[...] sua insistência na fundação egoísta das ações é melhor compreendida como um golpe retórico contra o cristianismo e outras éticas que celebram a autonegação em vez de como alegação de explicação invencível” (ABBEY, 2000, p. 21).

de que, com todo peso negativo que temos dado ao egoísmo, à crueldade, ao ódio e à ânsia de rapina, tais impulsos não nos levaram ao declínio e continuam atuantes. Indo além, dado que com eles a espécie tem sido preservada, é possível que tenham um papel importante nesse processo, mantendo impulsos necessários à humanidade.

Levando-se o argumento às últimas consequências, seria preciso assumir que o filósofo tem também de reconhecer que os impulsos a que damos o nome de altruístas, compassivos, abnegadores, que ele vem criticando, são indispensáveis para a existência. E não é justamente a essa ambiguidade que Nietzsche nos está apresentando em *A gaia ciência*? Ampliando a interrogação: isso não é uma consequência de sua narrativa do acontecimento cultural da descoberta da impossibilidade de determinarmos um fundamento seguro a sustentar a vida humana e, em geral, o mundo? Do enraizamento humano na terra, ele não parte ao encontro do elemento que o permitiria resolver o enigma da existência, apontando, antes, que, aceitando-se a licitude de uma narrativa mundana de nosso vir-a-ser, é possível – e preciso – questionar o quão bem fundamentadas estão as hipóteses que reconhecem em nossos valores superiores a explicação para o dar-se de nossa vida. É bem provável que um alvo importante de Nietzsche sejam as tentativas de naturalização da moral – cujos expoentes familiares a ele são Paul Rée e Herbert Spencer – que atribuem um valor biológico para o altruísmo<sup>557</sup>. No entanto, ao ver a conservação como evento de longo prazo, ele precisa conceder que os objetos de sua censura talvez cooperem para a manutenção da estirpe. Por essa razão, depois de ressaltar que, em uma escala maior, a divisão entre “pessoas úteis e nocivas, boas e más” torna-se suspeita, ele afirma:

Mas você nunca achará quem possa zombar de você, indivíduo, também no que tem de melhor, fazendo-o perceber, tanto quanto exigiria a verdade, sua ilimitada miséria de rã e de mosca! Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro para o riso! Quando a tese de que a “espécie é tudo, o indivíduo, nada” houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência”<sup>558</sup>.

Essa passagem diz bastante sobre a postura adotada por Nietzsche em *A gaia ciência*,

<sup>557</sup> Em *A origem dos sentimentos morais* (1877), Rée defende que o altruísmo, fundamental na conformação de comunidades, é um dos instintos básico do ser humano – sendo o outro o egoísmo –, que ganha valor moral na medida em que se percebe sua importância para a bem-aventurança, o que era louvado a princípio por sua utilidade passa, então, a ser louvado por si mesmo (cf. RÉE, 2018, p. 60). Se Rée, embora valorize o altruísmo, não acredita propriamente em um progresso e vocaliza um pessimismo a respeito da animalidade humana – essa besta precisa lutar contra seu instinto mais forte, o egoísmo –, Spencer toma outra direção. Em *The Data of Ethics* (1879), Spencer faz do altruísmo oportunidade para a defesa de um progresso moral da humanidade, imaginando um estágio em que as ações altruístas estariam tão desenvolvidas que o egoísmo já não as ameaçaria, pois o bem-estar individual seria convergente com o da comunidade (cf. RICHARDSON, 2004, p. 156).

<sup>558</sup> GC I.

na medida em que mantém o comprometimento com uma visão naturalizada do ser humano, claramente recusando a ideia da humanidade como algum tipo de sentido da natureza. Essa, inclusive, é a crise atravessada por nossa cultura, sendo a dificuldade de encontrar alguém que zombe do indivíduo e seus valores superiores (seu ‘melhor’) uma expressão da negação da vigência de tal crise. Nietzsche parece investir na zombaria – a asseveração da necessidade do *mau* faz parte disso – por reconhecer na redução de nossas expectativas acerca do ‘bom’ uma exigência da verdade, um fruto necessário de assumirmos a *verdade inteira*. Aqui, precisamos nos deter brevemente sobre o sentido do filósofo que critica a ideia de um mundo verdadeiro falar de uma *ganzen Wahrheit*. Se já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) ele apresenta uma compreensão falibilista da verdade – isto é, como uma mentira acordada e não como apreensão de uma essência –, e se em *Humano* afasta-se da ideia de *verdades eternas* ou *absolutas* – adotando apenas *pequenas verdades, relativas* –, é difícil acreditar que sua pretensão seja alegar algo de última instância sobre o mundo.

Nietzsche parece jogar com essa compreensão forte de verdade, mostrando a contradição existente entre a pretensão de veracidade e a manutenção de certos preconceitos no interior de um suposto espírito científico – representada pelo encontro de nossos valores superiores no *em si* ou no simples dar-se da *efetividade*. É nesse sentido que o filósofo fala de *rir a partir da verdade inteira*: trata-se de aceitar que aqueles valores em que depositamos nossa seriedade, e diante de que costumamos nos prostrar, foram vistos em sua falta de fundamento, de modo que nossa existência aparece-nos sem sentido prévio. Esse riso é o encontro com o *prazer no absurdo* [*Unsinn*], no qual “[a] inversão da experiência no seu contrário, do que tem finalidade [*Zweckmässigen*] no que não tem, do necessário no arbitrário”<sup>559</sup> não é vista como desalentadora, mas como algo a ser apreciado enquanto forma de liberação. Essa é a postura vigente em *A gaia ciência*, implicada na zombaria do ‘melhor’ do indivíduo, que evidencia sua pequenez de rã e mosca (que vivem em determinada perspectiva e no *pathos* de centro do mundo), e na constatação de que, independente de dispensarmos um olhar bom ou mau sobre os homens, sempre os vemos trabalhando pela conservação da espécie. Não é fortuito a segunda edição do livro, de 1887, iniciar-se com a inscrição “*Sobre minha porta*”, cujos versos finais são: “E sempre ri de todo mestre / que nunca riu de si também”<sup>560</sup>.

Aqui, reencontramos o tema que dá o título do primeiro aforismo de *A gaia ciência*:

<sup>559</sup> HH I 213. O trecho logo anterior ao por nós citado é: “Como pode o homem ter prazer no absurdo? Onde quer que haja risos no mundo, isto acontece” (HH I 213). Para uma discussão mais cuidada sobre os papéis do riso na filosofia nietzschiana cf. HATAB, 1988, p. 67-79; e VIESENTEINER, 2013, seção 2 do Capítulo 3.

<sup>560</sup> GC Inscrição.

os *mestres da finalidade da existência*, aqueles que são a expressão mais elevada de que “a comédia da existência ainda não se ‘tornou consciente’ de si mesma”<sup>561</sup> – ou seja, de que o absurdo, o sem sentido de nossa vida continua, em alguma medida, encoberto pela insciência. Apesar de sua afirmação da necessidade do bom e do mau, e da ausência de uma oposição fundamental entre ambos, levar a uma recusa de que possamos encontrar através do ser humano algum *telos* para o mundo, seu chamado ao riso não é renegação de tais mestres, afinal, “também eles promovem a vida da espécie, *ao promover a fé na vida*”<sup>562</sup>. Esse riso pode ser interpretado, então, como uma consequência da dissolução daquilo que parecia certo e rígido (cf. HATAB, 1988, p. 73), surgindo, portanto, do contraste entre tomar por grave e descobrir a vacuidade. Desse modo, a adoção de uma visão naturalista do ser humano, que culmina com o riso proveniente da possibilidade dos impulsos ‘superiores’ e ‘inferiores’ contribuírem igualmente para a conservação, em vez de negar, afirma o papel dos *mestres da finalidade* – mesmo deles, que, equivocados sobre a natureza, arriscaram arruinar a humanidade com éticas antinaturais.

Uma observação de Nietzsche, todavia, retoma o problema da dualidade identificado na filosofia metafísica e marca o objeto de sua crítica: “[O *mestre da finalidade da existência*] inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência, de seus velhos, ordinários eixos”<sup>563</sup>. Por mais que sua polêmica vise às religiões e morais, isso se dá na medida em que inventam *outra existência*, um *além* para escapar do que “ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade”<sup>564</sup>. Tais mestres podem ter promovido a vida, porém seu contínuo aparecimento criou em nós tal necessidade de suas soluções, que as sentimos como *necessidade metafísica*. A humanidade dirigiu-se, assim, a uma condição existencial [*Existenz-Bedingung*] cuja exposição finaliza o aforismo:

[...] *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na *razão da vida*! E sempre de novo, de quando em quando, a estirpe humana decretará: “Existe algo de que não se pode mais rir em absoluto!”. E o mais cauteloso dos amigos humano acrescentará: “Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!”. – E, por conseguinte! Por conseguinte! Oh, compreendem-me, meus irmãos? Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo? Também nós temos a nossa hora!”<sup>565</sup>

Após essa longa incursão no primeiro aforismo da obra nietzschiana de 1882, alguns aspectos saltam aos olhos. Primeiro, Nietzsche persiste em sua naturalização do ser humano

---

<sup>561</sup> GC 1.

<sup>562</sup> Ibidem.

<sup>563</sup> Ibidem.

<sup>564</sup> Ibidem.

<sup>565</sup> Ibidem.

sem nem sequer se ocupar com o debate sobre o enraizamento de seu pensamento no fenômeno. Segundo, conquanto a narrativa vá de encontro à pressuposição de um mundo metafísico, ele não encaminha-se a uma refutação forte do mesmo<sup>566</sup>, mas à inclusão da invenção de *outra existência* no âmbito de sua hipótese sobre os meios conservação da espécie. O terceiro, o aforismo coloca em evidência a viabilidade da crítica à metafísica e à moral uma vez reconhecido o papel das mesmas na manutenção do interesse da humanidade pela vida. Ou, Nietzsche não só não evita, como faz questão de realçar aquilo que poderia ser interpretado como um limite de sua posição: ao refletirmos acerca do ser humano como uma espécie animal que deveio na instituição imanente de certas condições de existência e ao admitirmos a hipótese de que um ponto mínimo da abertura humana no mundo é a *totalidade dos impulsos*, há a possibilidade de vermos nossas concepções metafísicas como parte do processo de conservação da vida. Ele assume, de início, o que poderia ser um contra-argumento à sua posição.

Embora aceite a viabilidade de tal objeção caso nos restrinjamos ao problema da conservação da espécie, isso não o induz ao abandono de sua problematização da metafísica e da moral enquanto tentativas de determinar o fundo *incondicionado* de todo condicionado – aquilo que sustentaria e justificaria o todo. A observação de que a *comédia da existência ainda não se tornou consciente*, diga-se, é um sinal de que, apesar das concessões que possa fazer, ele vê a falta de fundamento como questão epocal latente. Esse é o caminho de crítica tomado no segundo aforismo de *A gaia ciência* com a constatação de que as pessoas de seu tempo carecem de *consciência intelectual* [*intellectuale Gewissen*], de que lhes falta o discernimento das consequências do percurso intelectual que a modernidade integra. Essa carência se expressa no fato de que “a grande maioria não acha desprezível acreditar nisso ou naquilo e viver conforme tal crença, sem antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões”<sup>567</sup>. Nietzsche, em alguma medida, segue na posição apresentada em *Humano*: mesmo que se admita o valor que as explicações metafísicas e religiosas emprestam à vida, o descrédito das mesmas é uma questão a ser enfrentada por nossa cultura e evitá-lo significa recusar-se honestidade intelectual.

O desprezo nietzschiano é ao agarrar-se ao fundamento para evitar reconhecer estar “em meio a essa *rerum concordia discors* [discordante concerto das coisas] e toda a maravilhosa

---

<sup>566</sup> Mesmo quando Nietzsche faz uma crítica mais direta ao conceito de *coisa em si* em *A gaia ciência*, seu alvo é o modo como foi deduzido e as consequência desse *incondicionado*, como no aforismo em que escreve: “lembra-me o velho Kant, que como punição por ter obtido furtivamente a ‘coisa em si’ – também uma coisa risível! –, foi furtivamente tomado pelo ‘imperativo categórico’, e como ele no coração *extraviou-se de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, e ‘imortalidade’” (GC 335).

<sup>567</sup> GC 2.

incerteza e ambiguidade da existência”<sup>568</sup>. Longe de suas admissões da impossibilidade de se refutar (em sentido forte) o *mundo metafísico* e da legitimidade de se dizer que os *mestres da finalidade* contribuem com a preservação da vida terem como consequência a resignação, elas servem de oportunidade para que se esclareça sua tomada de posição. Dado que resta do *outro do fenômeno*, a *coisa em si*, somente propriedades negativas e que se pode ler as ideias de *ordem moral do mundo* e de *finalidade da existência* como invenções humanas, Nietzsche aceita com boa consciência a *aparência* [*Schein*], a *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*] e o *sem finalidade* [*Unzweckmässig*] como linhas compositoras do efetivo e quadro a ser contemplado<sup>569</sup>. Por um lado, sua incursão por um *filosofar histórico* – com a assunção do componente de incerteza envolvido em manter-se no fenômeno – constitui-se como alternativa à filosofia metafísica após termos descoberto a inviabilidade da pesquisa para a determinação definitiva do incondicionado. Por outro, ele busca um ponto de sustentação para sua crítica ao apego ao fundamento, o ‘desespero da verdade’, expresso na metafísica e nas morais, que sonham com a chave para o enigma do mundo e fixam os valores bom e mau.

Esses dois aspectos convergem na medida em que é como parte da dinâmica da *physis* que Nietzsche observa as criações espirituais humanas e a própria posição por ele tomada. Um exemplo marcante dessa confluência encontra-se em sua retomada da ideia de *paixão do conhecimento* (aquela orientada pela retidão e que o leva a postar-se como *negador da moral em Aurora*), ocasião em que ele sugere que as naturezas inferiores veem nas paixões das superiores desrazão e ação despropositada [*unzweckmässig*], por não compreenderem o sentido de arriscar-se em uma ação que não lhes traz vantagens. “O gosto da natureza superior se volta para exceções, para coisas que normalmente deixam frio e não parecem ter doçura; a natureza superior tem uma peculiar medida de valor”, ressalta o filósofo, para em seguida notar que as naturezas vulgares, por seu turno, não reconhecem que também sua tábua é, embora possa aparentar validade universal, “idiossincrasia do gosto”<sup>570</sup>. Ao tomar seus preconceitos como dado originado da essência da realidade, como necessidade incondicional, o vulgar reconhece naquilo que lhe parece despropositado o próprio ‘mau’, sem admitir (assim procedem Rée e

<sup>568</sup> GC 2.

<sup>569</sup> Sobre *Unzweckmässig*, Nietzsche não utiliza tal termo em sua obra publicada, ele o faz, de maneira substantivada, em um apontamento do período de gestação de *A gaia ciência* (cf. NF 1881 11[182]). A forma adjetivada *unzweckmässig* aparece – em contextos distintos – em *Aurora* (cf. A 112, 206), *A gaia ciência* (GC 3, 4) e em apontamentos de 1881 (cf. NF 1881 11[46], [57], [122], [301]; 1881 12[155]). Em todos esses casos, a ideia é, basicamente, apontar para o fato de que se tem utilizado a ausência de finalidade no mundo como parâmetro de valoração, de distinção entre bom e mau. Neste ponto, cabe lembrar que *Zweckmässigkeit* é um termo caro à *Crítica da faculdade do juízo* (1790), obra kantiana que foi certamente lida por Nietzsche (cf. JANZ, 2016a, p. 166), ligado a uma importante discussão sobre o problema de afirmarmos um propósito ou finalidade nos organismos. A posição kantiana é a de que tal atribuição é subjetiva e não diz respeito a nada *em si*, sendo um princípio regulativo para pensarmos a organicidade dos objetos naturais e mesmo do todo da natureza (cf. CFJ § 10).

<sup>570</sup> GC 3.



Spencer) que “os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons – apenas é diferente sua função”<sup>571</sup>.

O argumento nietzschiano é que os maus impulsos (como pode ser interpretada, aliás, a ‘arbitrária’ *paixão do conhecimento*) auxiliam a preservação, na medida em que, quando há um esgotamento do terreno, é o mau – o novo, ousado, inexperimentado – quem contribui para nova fertilidade; em outra metáfora: “[o] veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno”<sup>572</sup>. Os impulsos maus obrigam-nos a relançar nossa visão sobre o que até então fora considerado bom, porque instauram uma tensão que faz com que a valoração costumeira seja colocada sob ângulo diverso. Com tal percepção, Nietzsche alude, em “*O conservador da espécie*”<sup>573</sup>, aos *espíritos mais fortes e maus* como aqueles que despertam o senso de comparação [*Vergleichung*] e contradição [*Widerspruchs*] (modos como ele mesmo se dirige à moral em *Humano* e *Aurora*). A despeito das reservas de Nietzsche em relação à dialética<sup>574</sup>, o processo ressoa algo hegeliano, o que talvez possa ser explicado pelo fato de Heráclito ser um precursor comum a Hegel e Nietzsche (cf. MARTON, 1993, p. 36s). No interior de um estofo comum, o *impulso mau* funcionaria como espécie de *negativo* – a *afirmar* sua diferença<sup>575</sup> –, de abertura de indeterminação que faz com que o *sendo* apareça em contraste com o *não-sendo*, embate em que a mudança transcorre – nos casos nietzschiano e heraclíteo, sem previsão de conciliação.

<sup>571</sup> GC 4. Em um aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche aponta uma contradição na defesa do altruísmo como princípio moral – algo comum a Spencer e Rée: “a tese de que ‘você deve abdicar de si mesmo e sacrificar-se’ deveria ser decretada apenas por quem dessa maneira abdicasse de sua própria vantagem, e que talvez acarretasse sua própria ruína, no sacrifício imposto aos indivíduos. Mas assim que o próximo (ou a sociedade) recomenda o altruísmo *em nome da utilidade*, tem aplicação a tese oposta, de que ‘você deve buscar a vantagem também à custa dos outros’, e portanto se prega, simultaneamente, um ‘você deve’ e um ‘você não deve!’” (GC 21)

<sup>572</sup> GC 19.

<sup>573</sup> GC 4, tradução modificada. Alguns comentários sobre comparação e contradição. Em 1878, no aforismo “*A era da comparação*”, Nietzsche aponta a comparação como aquilo que realça que a virtude não é fixa, mas culturalmente variável (HH I 23). Sobre a contradição, já na abertura de *Aurora* (cf. seção 4 deste capítulo), o filósofo indica que seu procedimento implica contradizer continuamente – sem prever fim (cf. A 1). Enfatizamos a presença dessas questões pelo fato de que em seus escritos publicados a partir de 1886 ele utiliza-se da estratégia de comparar morais (cf. BM 186) e afirma sua posição perante a moral como uma contradição (cf. A Prefácio 3, 4; EH Destino 1). Voltaremos a essas reflexões no Capítulo 3.

<sup>574</sup> Cf. A 43, 474. A despeito da consagrada interpretação deleuziana de Nietzsche como um *antidialético* por excelência, por sua recusa do negativo (cf. DELEUZE, 1983, p. 8), dizemos ‘restrições’ porque o próprio Nietzsche apresenta uma relação ambígua com a dialética. Por um lado, critica a dialética platônica por fazer da dessensualização e do pensamento abstrato o próprio bem e, em *Crepúsculo dos Ídolos*, relaciona a dialética com a *décadence* socrática (cf. CI Sócrates 5, 6, 7); por outro, concebe positivamente a dialética como exercício de reflexão rigorosa (cf. A 49, 195, 544) e chega a reconhecer a si mesmo como alguém que no período de escrita de *Aurora* possuía “a clareza de um dialético *par excellence* e pensava inteiramente, com sangue-frio, coisas para as quais em condições mais sãs não sou ousado, refinado e *frio* o bastante” (EH Sábio 1).

<sup>575</sup> Aproveitamos aqui a boa expressão de Deleuze para reconhecer uma *prática da contradição* em Nietzsche. O filósofo francês marca bem a singularidade nietzschiana ao afirmar: “Em Nietzsche a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. [...] Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da *diferença*” (DELEUZE, 1983, p. 8-9). Não se pode deixar de notar, contudo, que Nietzsche valoriza o papel de Hegel na tematização do devir (cf. GC 357).

Para os nossos propósitos, a relevância dessa ressonância de Heráclito em Nietzsche reside em ela revelar uma preocupação comum: a *tematização* da dinâmica de geração e corrupção da *physis*. Nossos retornos a Nietzsche como um tipo de *physiologoi* e à terminologia (aristotélica) da ‘geração e corrupção’ não são gratuitos, com isso chegamos a um aspecto notável de *A gaia ciência*: sua utilização de metáforas naturalistas ou *fisiológicas* para pensar a situação da moral em seu tempo. Por exemplo, em “*Os sinais da corrupção*”, Nietzsche afirma: “Os tempos corrompidos são aqueles em que as maçãs caem das árvores: refiro-me aos indivíduos, os portadores das sementes do futuro [...]. Corrupção é apenas termo injurioso para as *épocas outonais* de um povo”<sup>576</sup>. Tais imagens construídas com o vocabulário dos processos e ciclos naturais apontam para a radicalização do enraizamento do espírito humano na terra – a própria decadência da confiança em um mundo metafísico passa a ser vista do interior da dinâmica mundana de brotação e passagem. Assim, aquilo que se chama (em linguagem moral) corrupção não só é necessário, como é maturado no seio do solo e promessa de recomeço. A corrupção não é, pois, sinal do apocalipse, mas signo de uma transformação que os homens ‘bons’ de determinado tempo enxergam como *má*, porque disruptiva, ameaçadora.

Com a afirmação da necessidade do *mau*, Nietzsche explora a denominação moral para o que foge à regra como forma de enfatizar nosso apreço pelas formas tradicionais de valorar, que nos fazem lançar má consciência ao ‘estranho’, e aponta para a mutabilidade dos juízos, para a verificação de que o mau pode, em algum momento, ser *abonado*, considerado *bom*<sup>577</sup>. Novamente, a questão não é fazer do egoísmo, da crueldade ou, simplesmente, dos *impulsos maus* o fundamento da fisiopsicologia<sup>578</sup> humana, porém reconhecer seu papel no interior da cultura, sendo isso não só parte do empreendimento (inaugurado em 1872) de assumir o problemático como parte necessária de nossa existência, como um modo de retidão. Ademais, sua posição também não parece ser exatamente a pregação da supressão de toda regra e qualquer forma de moralidade – seu elogio a virtudes como *retidão* ou *coragem* sugerem isso –, não se trata de depreciar os acordos erigidos por certa coletividade ou todo ponto de orientação para a prática. Ele até mesmo ressalta que “o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância*”, algo importante porque “conservou a humanidade”<sup>579</sup>. A sutileza da questão de Nietzsche é: tal concordância baseou-

---

<sup>576</sup> GC 23.

<sup>577</sup> A 20; cf. A 9.

<sup>578</sup> Como apontamos anteriormente, tal termo só será empregado pelo filósofo em BM 23. Nossa utilização aqui justifica-se pelo fato de o tema dos impulsos e instintos levar Nietzsche a estabelecer um *continuum* entre os ‘níveis’ fisiológico e psicológico.

<sup>579</sup> GC 76.

se na universalidade e obrigatoriedade da norma, exigência que se tornou suspeita e improvável. O problema no requisito é a realidade. Ele nota que, numa época de aceleração do deslocamento da imagem das coisas, “precisamente os espíritos mais seletos se revoltam contra tal obrigatoriedade – os investigadores da *verdade* em primeiro lugar!”<sup>580</sup>.

Assim, a reflexão de Nietzsche gira em torno das consequências do aprofundamento na tentativa de garantir um espaço em que possa falar de algo como veraz, que levou à percepção do caráter condicionado de qualquer pretensão de verdade. A desconfiança em torno de uma verdade aparentemente irrefutável não é exclusiva dos modernos, é parte da história humana em seu contínuo reencontro de aspectos que se insinuam como “não-capricho no juízo [*Nicht-Belieben im Urteilen*]”<sup>581</sup>, como algo de validade transcendental. O evento propriamente epocal é o avanço da suspeição em relação às verdades de última instância, que coloca em cheque o conjunto dos *mestres da finalidade*. Ele chama tal situação ironicamente de *ceticismo derradeiro*, cujo signo em seu pensamento é a dissolução da oposição radical entre verdade e mentira ou a compreensão das verdades como “os erros *irrefutáveis* do homem”<sup>582</sup>.

A afirmação da necessidade dos *impulsos maus* para a conservação da espécie e para o processo de mudança das compreensões e a observação da intensificação da desconfiança em relação à metafísica em nosso tempo não representam, contudo, a defesa da universalização do capricho no juízo. É o contrário, a preocupação nietzschiana é apontar para o risco de substituímos, na impossibilidade de dizermos algo em última instância, a crença forte por um relativismo forte, como faces da mesma moeda, fazendo de todo julgamento questão de mero agrado [*Belieben*] – um querer acreditar ou não sem a possibilidade de disputa. Assim, ele encerra o aforismo em que afirma a importância da *lei da concordância* para a *conservação da espécie*, cujo título é “*O perigo maior*”, com a seguinte asseveração: “*Nós, os outros, somos a exceção e o perigo – necessitamos perenemente de defesa! – Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, desde que ela nunca deseje se tornar regra*”<sup>583</sup>. Fazer a defesa da exceção como constituinte da cultura é necessário para que compreendamos a falibilidade de nossas certezas fundamentais, o caráter dinâmico de nossas tábuas de valor (embora possamos narrar a história da manutenção de algumas denominações). Isso não significa, todavia, defender a eliminação do acordo em favor de um individualismo radical, baseado na crença da possibilidade de se viver permanentemente em exceção, de fundamentar a existência nas costas do tudo: no nada.

---

<sup>580</sup> GC 76.

<sup>581</sup> Ibidem.

<sup>582</sup> GC 265.

<sup>583</sup> GC 76.

Vale lembrar que uma das objeções que Nietzsche faz à ideia de ‘revolução’ é a crença na possibilidade de uma ruptura absoluta, nutrida do otimismo quanto à criação do substancialmente bom *do nada* – no que se perde o fio do errante processo histórico e a transitoriedade dos valores<sup>584</sup>. Nossa hipótese é que sua afirmação da mútua necessidade de exceção e regra – assim como da utilidade dos impulsos maus e bons – é um passo na tentativa de não recair numa metafísica, supondo nova finalidade. O filósofo não recorre a *outro* do que aparece em sua narrativa sobre a mundanidade das coisas humanas, mas busca enraizar-se na *aparência* [*Schein*], suspendendo o recurso a certos pressupostos reconhecidos como *erros da razão*. Voltar-se ao aparente significa, no lugar de criar cisões, afirmá-lo integralmente e, nos termos de *Humano I*, declarar: “[t]udo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade”<sup>585</sup>. Ele sintetiza sua posição em “*A consciência da aparência*”:

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo todo tempo primordial [*Urzeit*] e passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “conhecedor [*Erkennende*]”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia [*Festordnern*] da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimento é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*<sup>586</sup>.

De antemão, algo a ser observado nesse aforismo é a decidida tomada de posição filosófica, algo realçado pelo recurso à primeira pessoa singular e a epítetos para caracterizar a primeira do plural (como o “*nós, os outros*” mencionado há pouco), elemento estilístico de que ele voltará a lançar mão a partir de 1886<sup>587</sup>. Por ora, deixemos de lado esse aspecto do pensamento nietzschiano e notemos a atitude indicada. Nietzsche inicia a narrativa dizendo que sua posição é ‘nova e maravilhosa’, mas também ‘terrível e irônica’, porque descobriu a possibilidade de interpretarmos nosso âmbito espiritual a partir da visão de um *continuum*

<sup>584</sup> Cf. HH I 463; A 132; GC 350.

<sup>585</sup> HH I 107.

<sup>586</sup> GC 54, tradução modificada.

<sup>587</sup> Ele também o faz em GC 59 – “Nós, artistas” –, em GC 280 – “nós, os sem-deus [*wir Gottlosen*]” –, em GC 301 – “nós, os pensantes-sentintes [*wir, die Denkend-Empfindenden*]” – e em GC 310 – “nós, os querentes [*wir, die Wollenden*]”.

homem e natureza e, ao mesmo tempo, tomou consciência de que isso é um sonho e prosseguir sonhando é necessário para não perecer. Com o tema do sonho, Nietzsche remete à afirmação kantiana de que Hume interrompeu seu “sono dogmático”<sup>588</sup>. Entretanto, ele trabalha o tema em outra direção: despertamos do dogmatismo, mas apenas para a visão de que sonhamos e para a descoberta de que é esse sonho que nos permite viver. Com tal imagem, ele leva ao paroxismo o caráter inventivo da perspectiva humana e, assim, a relatividade de nossa ‘*certeza*’ – o que não é expressão de um relativismo estridente, mas exercício da virtude da modéstia<sup>589</sup>.

Mas o interessante é que, com a ideia do sonho, Nietzsche dialoga também (e talvez sobretudo) consigo mesmo. Em *O nascimento da tragédia* (1872), a imagem do sonho é utilizada para representar o modo de intuição ligado ao *impulso apolíneo*, um estar no fenômeno de sorte que as coisas aparecem como *bela aparência*. A contraparte do sonho é a embriaguez do *impulso dionisiaco*, em que se rompe a teia da aparência fenomenal e vislumbra-se a unidade primordial subjacente a toda individuação. Em 1882, ele pergunta: ‘o que é *agora, para mim*, a aparência?’; na resposta, recusa a ideia da mesma como oposto de uma essência, um X desconhecido a ser descoberto e fonte de emanção de tudo aquilo que aparece – no que marca um afastamento de sua *metafísica de artista*. O ponto de Nietzsche não é refutar em última instância a essência, mas reconhecer que o que falamos de essencial é retirado dos predicados da aparência. Aparência é, enfim, ‘fogo-fátuo’ [*Irrlicht*] (luz incerta e passageira), ‘dança de espíritos’ [*Geistertanz*] (movimento compassado de compreensão) e *nada mais*. Nietzsche termina, então, de demarcar sua posição afirmando-se um *conhecedor* [*Erkennende*]<sup>590</sup>, que também colabora para manter a ‘dança terrestre’ como espécie de organizador da festa [*Festordnern*]<sup>591</sup> da existência, cuja função *talvez* seja ajudar a manter um certo acordo entre os sonhadores para prolongar a duração do sonho.

É importante notar que Nietzsche inclui a si mesmo e a seu próprio empreendimento no interior de sua hipótese sobre o condicionamento pulsional do ser humano, de modo que também o *conhecedor* com sua *paixão do conhecimento* não é neutro, mas inventa, ama, odeia, conclui, ou seja, direciona-se interessadamente ao mundo (cf. BRUSOTTI, 1997, p. 268).

<sup>588</sup> PMF Introdução A-13.

<sup>589</sup> Cf. HHI 2; GC 112. A relação entre o sonho e a dimensão inventiva do ponto de vista humano fica patente em um aforismo em que Nietzsche escreve: “Basta amar, odiar, desejar, simplesmente sentir – imediatamente o espírito e a força do sonho vêm sobre nós [...] – nós, sonâmbulos diurnos! Nós, artistas!” (GC 59).

<sup>590</sup> Paulo César de Souza traduziu *Erkennende* por “homem do conhecimento”. Apesar de não termos nenhuma objeção em relação à essa opção, preferimos utilizar “conhecedor” para manter a prática nietzschiana de recorrer a um substantivo derivado de verbos como modo de caracterização de si mesmo. Ele o faz com *Wollenden* e *Denkend-Empfindenden* (cf. GC 301, 310).

<sup>591</sup> Certamente, “mestre de cerimônia da existência” seria a tradução ‘natural’ para *Festordnern des Daseins*. Nós optamos por uma versão mais literal pelo fato de que demos bastante atenção, no início desta seção, à ideia de *mestre da finalidade da existência* [*Lehrer vom Zwecke des Daseins*] e quisemos evitar um indevido estreitamento da relação entre os dois termos.

Assim, em sua orientação à *aparência*, ele não pressupõe a possibilidade do encontro do verso do que se mostra – a essência –, nem o contato com um puro aparecer, mantendo uma interseção com a crítica kantiana ao demarcar a atividade da perspectiva no aparecimento de um perfil do mundo. Logo, a questão é assumir-se como alguém que se lança no mundo carregado do arcabouço pré-reflexivo, inconsciente, condicionante de sua visão – donde se compreende o emprego enfático da ideia de sonho. Nietzsche demonstra uma de suas preocupações com a utilização de *aparência* [*Schein*] (termo utilizado corriqueiramente e na tradição para o que carece de realidade) ao realizar uma oposição ao realismo ingênuo. Contra a autocompreensão de tal realista como o sóbrio, que, por isso, tem acesso privilegiado à *efetividade* [*Wirklichkeit*] – avistada ‘sem véu’ –, o filósofo sugere que um grau de antropomorfismo é inescapável à experiência humana. “E aquela nuvem! O que é ‘real’ nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se pudessem fazê-lo!”<sup>592</sup>, adverte.

A questão não é, obviamente, negar que algo é percebido – intuído – como efetivo, mas denunciar o dogmatismo impregnado também na atitude científica. Esse é um tema caro a Nietzsche, já que o preconceito carregado por esse modo de realismo implica a transposição irrefletida das pré-compreensões humanas para o real e, portanto, reinsere sub-repticiamente a metafísica pelas portas do fundo – porque obscurecem o papel do *intelecto interpretante*, no que traz consigo *humanidade e animalidade*, na conformação do ‘mundo objetivo’. Expondo, novamente, a autocritica derivada de sua tentativa de encontrar uma postura filosófica antimetafísica, Nietzsche conclui sua crítica aos realistas: “Não existe ‘efetividade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios –, estamos longe de ser tão diferentes como pensam, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a ebriedade seja tão respeitável quanto sua crença de que são *incapazes* de ebriedade”<sup>593</sup>. Mesmo que o termo utilizado aqui seja ebriedade [*Trunkheit*] e não embriaguez [*Rausch*], Nietzsche parece dialogar com sua metafísica de juventude insinuando a busca pelo ultrapassamento daquilo que a sustentava – a expectativa do êxtase –, mas reconhecendo ainda que a crença na total sobriedade é uma incauta superestimação do intelecto.

O elemento pulsional configura-se, assim, como um ponto mínimo que o permite encavar o ser humano na terra e afirmar nossa abertura interessada, estética no mundo, sendo nosso conhecer face dessa abertura. Tal concepção sobre o conhecimento emerge com clareza no diálogo de Nietzsche com a seguinte passagem do *Tratado político* (1677) de Baruch de

---

<sup>592</sup> GC 57.

<sup>593</sup> *Ibidem*, tradução modificada.



Espinosa: “não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender [*intelligere*]!”<sup>594</sup>. A concepção espinosana com que ele estabelece interlocução, de maneira muito resumida, é a da dimensão ética do conhecimento, entendido como forma de produzir afetos ativos, bons em contraposição aos afetos maus (cf. SÉVÉRAC, 2009, p. 18). O compreender seria um modo de, paulatinamente, transformarmos nossos afetos a fim de atingir um estado em que paixões nocivas são sobrepujadas por afetos ativos. Não podemos nos aprofundar em Espinosa (aliás, tudo indica que Nietzsche mesmo só o conheceu por intermédio de literatura secundária, sobretudo Kuno Fischer), mas interessa-nos a interpretação nietzschiana: o filósofo holandês elogia no conhecimento a superação dos impulsos maus, pois, assim, “sent[e]-se divino”<sup>595</sup>. Crer no conhecimento como harmonização é, porém, enganar-se pelas cenas finais de um processo conflitivo: “achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*”<sup>596</sup>.

Nesse diálogo breve e estratégico com Espinosa, Nietzsche retira do âmbito espiritual qualquer neutralidade e o insere – evitando um paralelismo entre espírito e corpo – na economia geral da vida<sup>597</sup>. Nesse sentido, se é na relação dos *impulsos* entre si que o *intelecto* surge como instrumento de mediação e que nossas vivências são *interpretadas* (tornando lícita a pergunta *viver é inventar?*), o conhecer não é um modo autônomo e neutro de nos relacionarmos com as coisas, mas derivado de nossos impulsos, podendo ser visto como *paixão* [*Leidenschaft*] – como algo de que padecemos e não é apenas afeto ativo, que envolve “o escrutínio, a negação, a

<sup>594</sup> TP I 4; cf. GC 333. Note-se que Espinosa faz tal afirmação indicando sua abordagem das ‘ações humanas’, então a partir de uma preocupação ética, e não como uma consideração geral sobre o conhecimento (cf. SCANDELLA, 2012, p. 316s).

<sup>595</sup> Cf. GC 37. Nietzsche está ciente que no pensamento espinosiano o conhecimento é também um afeto e que o mau não é algo em si, por isso afirma em uma carta de 31 de julho de 1881 a Franz Overbeck: “Estou absolutamente assombrado, encantado! Tenho um *predecessor*, e, além disso, de que classe! Spinoza era-me quase desconhecido: que agora tenha sentido a necessidade dele foi um ‘ato instintivo’. Não só sua tendência geral coincide com o meu – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* –, mas além disso me reconheço em cinco pontos fundamentais de sua doutrina; este pensador, o mais singular e isolado, e o mais próximo de mim justamente nessas coisas: nega a liberdade da vontade –; os fins –; a ordem moral do mundo –; o não-egoísta –; o mal” (BVN 1881 135). A questão da crítica nietzschiana em *A gaia ciência*, entretanto, é de outra ordem: Espinosa isolaria o afeto do conhecimento e faria dele o caminho à vida boa, feliz, virtuosa, não reconhecendo a maldade, a tristeza e até mesmo a “corrupção” que participam no conhecer. Para uma análise acerca dos limites da interpretação nietzschiana e da influência de Kuno Fischer sobre a mesma cf. SCANDELLA, 2012, p. 308-332. Apesar da demarcação nietzschiana dessa diferença, vale mencionar algumas aproximações entre Nietzsche e Espinosa encontradas na literatura secundária em temas como a relação entre *amor fati* e o *amor dei* espinosiano (cf. YOVEL, 1986, p. 183-203) e a questão dos *afetos* (cf. WOLLENBERG, 2013, seção 2). Não podemos deixar de mencionar uma boa publicação nacional que aborda a relação entre Espinosa e Nietzsche cf. MARTINS, A. (Org.). **O mais potente dos afetos: Espinosa e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Sobre Fischer como fonte principal da recepção nietzschiana de Espinosa cf. JANZ, 2016a, p. 201.

<sup>596</sup> GC 333.

<sup>597</sup> Por mais que Espinosa evite a submissão do corpo à alma ao reconhecê-las como atributos distintos – extensão e pensamento – de uma única substância, Deus; segundo a interpretação nietzschiana, prescrevendo ao conhecimento a possibilidade de aumento da potência do pensamento e do corpo – com a supressão dos afetos negativos, dos impulsos maus –, ele cria uma hierarquia na qual o intelecto aparece como modo de relação com as paixões e não como uma paixão (cf. NF 1881 11[193]). Em outras palavras, o problema que parece ter sido encontrado por Nietzsche é que o paralelismo espinosano acabaria por desaguar em um primado do espiritual (como meio de potencialização) sobre o corporal.

desconfiança, a contradição”<sup>598</sup>. Mas assumi-lo significa dizer que o conhecer também carrega uma *desrazão* ou *razão oblíqua* e pode não só contribuir para preservar e intensificar a vida, mas ser também um meio por que a humanidade pode perecer. Malgrado reconheça o papel do conhecimento na conservação da espécie, por manter vivos certos impulsos e colaborar para a compreensão mútua, Nietzsche não o transforma em uma tábua de salvação (se o fizesse não seria um *mestre da finalidade?*) nem garante sua absoluta utilidade para a vida. Já em *Aurora* ele diz: “O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme [...]. E talvez até que a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento! – mas nem esse pensamento influi sobre nós!”<sup>599</sup>.

### 3.6 Fisiologia e estética no gosto *antimetafísico* pela aparência

A amarração do intelecto nos impulsos tanto inviabiliza a ideia de um conhecimento puro, desinteressado, quanto aponta para a existência de um elemento conformador – de doação de sentido ao mundo, enquanto *impulso* e *paixão* –, como sua condição. Esse duplo aspecto (cuja confluência é, negativamente, a rejeição da neutralidade do intelecto ou, positivamente, a asserção da atividade da perspectiva) aparece na própria compreensão nietzschiana da proximidade entre ciência e arte<sup>600</sup>. Em *Humano I*, Nietzsche reconheceu na arte um estímulo a vermos a vida com *interesse*, a termos “prazer na existência e [] considerar a vida humana um pedaço de natureza”, aprendizado que continuamos carregando e torna possível afirmar: “O homem científico é a continuação [*Weiterentwicklung*] do homem artístico”<sup>601</sup>. Agora, quando a antiga frieza desabrocha em *gaya scienza*, Nietzsche volta ao tema com mais veemência, anunciando aquela que seria “*Nossa derradeira gratidão para com a arte*”:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como *boa vontade de aparência*<sup>602</sup>.

Nesse início de aforismo, Nietzsche apresenta uma compreensão próxima daquela

<sup>598</sup> GC 110. Acerca do caráter inventivo dos impulsos e sua relação com o intelecto Cf. A 109 e 119.

<sup>599</sup> A 429.

<sup>600</sup> Tal aproximação, aliás, é uma interpretação consolidada e bastante difundida, tendo como base a contínua relação – apesar dos modos variados em que é estabelecida – entre arte e ciência vista de *Humano* a *A gaia ciência* (cf. ABEL, 1986; CONSTÂNCIO, 2013, p. 46ss; MOURA, 2019, p. 77ss; VIESENTEINER, 2013, p. 32ss).

<sup>601</sup> HH I 222.

<sup>602</sup> GC 107.

encontrada em *Humano I*, a saber: com a arte exercitamos certos tipos de prazer e percepção que não foram perdidas no processo de reorientação da cultura – com a emergência do espírito científico e da paixão do conhecimento –, sendo ainda vigentes em nossa visão do mundo. Contudo, a ideia de uma continuidade entre concepção artística e científica é olhada por um prisma ligeiramente distinto: não se trata mais de sugerir como a arte se prolonga na ciência, todavia de ressaltar no que a ciência se beneficia, talvez seja até mesmo dependente, do espírito artístico. Se, antes, o arraigamento das lições que nos foram ensinadas pela arte vinham “novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento”<sup>603</sup>, agora, é termos sido educados na inverdade que torna a ciência tolerável. A permanência de uma cultura artística em nós é apontada pelo filósofo como ‘força contrária’ à *retidão*, como complemento necessário à tal virtude. No momento em que se assume o caráter relativo do conhecimento (e, lembrando Afrikan Spir, isso significa admitir que é, em alguma medida, falso) e que se descobre *erros da razão* entre nossas *condições de existência*, “por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos”<sup>604</sup>, o interesse na *aparência* enquanto tal, aprendido com a arte, permite-nos não nos desesperar da (falta de) verdade.

Nietzsche aventa ainda que talvez a arte permita-nos reconhecer e admirar, com boa consciência, nossa dação de um sentido *demasiado humano* ao mundo. “Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então carregamos uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço”, salienta. Há uma dupla direção nessa consideração: além do reconhecimento da atividade humana de doar sentido, é plausível vê-la como referência nietzschiana a si mesmo e seu modo de abordagem dos problemas – que descreve aspectos do ser humano com hipóteses que terminam o poema cujos versos iniciais e finais são incógnitas ou fragmentos. Sem podermos resolver se um dos caminhos seria o capital, cabe apenas observar que essa ambiguidade continua presente na sequência do aforismo:

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós mesmos ou chorando por nós mesmos; precisamos descobrir *o herói* e também *o tolo* que há em nossa paixão do conhecimento; precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria!<sup>605</sup>

Curiosamente, dez anos depois da publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche

<sup>603</sup> HH I 222.

<sup>604</sup> GC 110; cf. também HH I 18. Sobre a compreensão de Spir, tratada na seção 3 deste capítulo, cf. SPIR, 1896, p. 5.

<sup>605</sup> GC 107.

reafirma a existência como *fenômeno estético*<sup>606</sup>, com um câmbio pequeno porém substancial: não se trata mais de *justificá-la*, e sim de *suportá-la*. Durante a preparação do texto para publicação, Nietzsche excluiu um ‘só’ que viria no começo da frase – e a manteria ainda mais próxima da formulação apresentada em 1872 –, abrindo caminho para uma compreensão mais modesta da fórmula (cf. JANAWAY, 2017, p. 162; SALAQUARDA, 1999, p. 88). O significativo, entretanto, é a própria alteração na escolha do verbo: ele substitui o *justificar* [*rechtfertigen*], carregada do comprometimento com uma explicação derradeira, pelo *suportar* [*ertragen*], concernente à capacidade para lidar com o aspecto incerto e errático da vida, dado a humanidade ser necessitada do ‘erro’ para sua conservação. Nesse sentido, em 1882, o elemento artístico não é o *fundo* a partir de que podemos justificar nós mesmos e o mundo – caso do *uno-primordial, deus-artista*<sup>607</sup> –, o mesmo desponta como um estímulo à boa consciência na visão da *falta de fundamento*.

Uma interpretação consolidada dessa passagem (e, em geral, do aforismo) é que a reflexão nela desenvolvida está ligada, pronunciadamente, ao tema da *autoformação*, da criação de si como obra de arte<sup>608</sup>. Sem dúvida, desde *Humano*, esse é um tema a que Nietzsche retorna constantemente, sendo *A gaia ciência* – com bastante intensidade no livro IV – uma obra repleta de textos de caráter fortemente pessoal e que realizam interessantes convergências entre ética e estética<sup>609</sup>, sendo possível falarmos da presença de uma preocupação *estético-existencial*. Dito isso, gostaríamos de salientar outro aspecto e sugerir que a ideia do enredamento da vida na dimensão artística tem também profundo nexos com a percepção de que nossa existência é condicionada por um *logos do mundo estético*, pelo dar-se de um sentido pré-reflexivo no mundo. A visão da vida como algo *suportável* na qualidade de fenômeno estético significaria, assim, consentir que, mesmo que tenhamos visto que nossas certezas originárias são *erros fundamentais*, só é possível darmos vazão à vida pois doamos sentido, ‘completamos o poema’. Por que aprendemos com a arte a apreciar a inverdade, temos olhos e mãos para, no meio da retração das verdades superiores, assumir que somos necessitados da aparência, do erro e que aquilo que viemos a ser foi possível na medida em entramos em relação estética no mundo,

<sup>606</sup> Aludimos à importante fórmula, apresentada em sua *metafísica de artista*, segundo a qual “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NT 5). Cabe lembrar que, no contexto de 1872, essa afirmação é feita após a apresentação da tese de que a *aparência* seria o meio pelo qual o *uno-primordial* redime-se de sua dor originária através da visão prazerosa. Logo antes da apresentação da fórmula, Nietzsche afirma: “devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obra de arte” (NT 5). Nesse sentido, em *O nascimento da tragédia*, a ideia de existência como *fenômeno estético* encontra-se fortemente embebida de metafísica. Tratamos dessa concepção no Capítulo 1, a seção 6.

<sup>607</sup> NT Autocrítica 5; cf. NT 5, 24.

<sup>608</sup> cf. CHAVES, 2005, p. 280; DIAS, 2011, p. 112; JENKINS, 2018, p. 47; VIESENTEINER, 2013, p. 195.

<sup>609</sup> Para alguns aforismos ligados ao tema da autoformação cf. HH II Opiniões 174; A 548, 560; GC 276, 290, 299, 335.

percebendo forma e conformando-nos.

Nesse sentido, a sugestão de olhar para nós mesmos de uma ‘artística distância’ dá-se já na compreensão de que nós atribuímos sentido e, assim, poderia ser lida como uma proposta para vermos a situação com mais amplitude, possibilitando que não fiquemos envolvidos com o ser humano como aquilo que somos, mas o contemplando como uma história que ocorre sem nosso controle e de que podemos rir e chorar. Essa mesma distância vale para a visão da *paixão do conhecimento*: em vez de submergir nela com nosso orgulho daquilo que nos é próprio, podemos tentar olhá-la no palco e talvez descobrir o *heroísmo*<sup>610</sup> (a coragem para o proibido e pesado) e também a *tolice* (o influxo de uma desrazão temerária) que participam de tal paixão. Precisamos conceder que Nietzsche faz referência a si mesmo e a seu pensamento, de modo que se trata de um ver a si de modo artístico. Contudo, o que insinuamos é que o motivo central de sua *gratidão para com a arte* pode ser a capacidade de olhar para o ser humano em geral no modo em que aparece, sem exigir uma justificação e aceitando a ‘falsidade’, as ‘ficções’, como constituinte da vida. Tal postura faz parte de sua tentativa de não se apresentar como mestre da finalidade. Como fenômeno estético, a vida humana aparece em seu caráter infundado e fundante – roteiro da tragédia e comédia de nossa existência, de nosso terrível e risível.

O ânimo fornecido pela arte, que nos possibilita não ficarmos reféns do padecimento da verdade, abre o horizonte de compreensão, levando a uma aceitação de que aquilo que podemos experimentar e de que podemos falar é *aparência* (cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 237; STEGMAIER, 2013, p. 224). No movimento final do aforismo, sua reflexão sobre a condição humana na cultura moderna e a autorreferente tematização da paixão do conhecimento (heroica e tola) desdobram-se na indicação do gênero de olhar e gesto que ele lança em direção à situação pesada e séria vivida: “necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*”<sup>611</sup>. Portanto, quando, no contexto dessa última afirmação, ele apresenta a ideia de colocar o ‘chapéu do bobo’, ele anuncia o modo em que se posta diante da circunstância epocal. Identificar um tanto de tolice humana de que participa é, assim, maneira de representar o papel assumido e reconhecer a parcialidade – no caso, a obliquidade – de seu ponto de vista, condição para que nossa *honestidade* não nos transforme em “virtuosos monstros e espantalhos”<sup>612</sup>. A dificuldade e a leveza de sua posição perante à moral (metafísica popular) são afirmadas no encerramento do aforismo: “Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a

<sup>610</sup> Já em *Aurora* há uma relação entre paixão do conhecimento e heroísmo Cf. A 430.

<sup>611</sup> GC 107.

<sup>612</sup> Ibidem.

angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo?”<sup>613</sup>.

A *retidão* e aquilo que é sua contrapartida e complemento, a *arte*, acabam por delimitar a posição na qual Nietzsche coloca-se como crítico da metafísica e da moral. Na demarcação da suportabilidade da existência como fenômeno estético, ele encontra a possibilidade de lidar com as consequências daquela virtude emergente em nossa cultura. Em lugar de ficar preso à náusea – o sentir-se mareado em mar aberto – que poderia nascer da retidão, com percepção da inverdade e mendacidade geral, o filósofo incentiva-nos a apreciar o resultado da descoberta de nosso tempo, a saber: o caráter estético do arraigamento no mundo, em sua dimensão fisiológica mais básica (perceber coisas para viver) e em sua dimensão espiritual (inventar um sentido superior para o vivido). Essa postura, em sua compreensão, possibilitaria que não fôssemos tragados pela virtude da retidão e nos afogássemos na moralina, permitiria que de dentro da seriedade olhássemos a situação com a ótica do artista – sem julgar a gravidade da mentira – e nos colocássemos em ação talvez como heróis, mas, sobretudo, como tolos. Por que logo *tolos*? A tolice implica uma autointerpretação irônica sobre seu enfrentamento da metafísica e da moral, como superador da primeira e negador da segunda, e aponta para seu caminho de pensamento: apesar de manter-se reto, dá-se o direito de brincar com e flutuar sobre a moral.

Nietzsche inicia *A gaia ciência* recusando que a distinção bom e mau esteja na base das condições de conservação da espécie e apontando que os *mestres da finalidade da existência* também colaboram para manter nosso interesse na vida. Adiante, encerra o livro I assumindo a *aparência* e a *nobreza* do “perceber valores para os quais ainda não se inventou medida” – por exemplo, o que pode ser admirado no assumir o *sem sentido prévio* do existir. Depois, começa o livro II enfatizando, contra os realistas ingênuos, a animalidade e humanidade que compõe a ‘efetividade’ [*Wirklichkeit*] e finaliza-o atestando o que poderia ser nossa *gratidão para com a arte*: ter nos ensinado a apreciar a aparência e inverdade, no contexto em que sabemos que as coisas dão-se já com o *humano acréscimo*. Por conseguinte, ao chegar no livro III, a conservação da vida não pode ter qualquer função em sua crítica à metafísica e à moral, o “conservador vínculo dos instintos”<sup>614</sup> faz com que ela porte impulsos úteis à sobrevivência, e aquilo que pode ser dito do mundo precisa ser reconhecido em sua relatividade porque restrito à aparência – em que estamos sempre enraizados por nossa perspectiva *demasiado humana*. Apesar de tudo, Nietzsche aprofunda sua posição antimetafísica, permitindo-se formulações sobre aquilo que fora estabelecido como *incognoscível* – começando por Deus e o todo –,

---

<sup>613</sup> GC 107.

<sup>614</sup> GC 11.



revelando sua disposição heroica à disputa e sua tendência tola à troça.

“Deus está morto: mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!”<sup>615</sup>, assevera no aforismo que inicia o terceiro livro de *A gaia ciência*<sup>616</sup>. A força expressiva da sentença, cuja prova está em sua durável presença na cultura, às vezes torna difícil uma aproximação de seu sentido, sob o risco, já notado por Heidegger, de a vermos como “a visão extravagante de um pensador”<sup>617</sup>. Afora a discussão se Nietzsche leva à expressão o niilismo, pelo qual esse ‘último metafísico’ estaria soterrado, vigorante no horizonte da modernidade, interessa-nos a percepção de que, por mais que possa denotar posição pessoal, a *morte de Deus* é, antes de qualquer coisa, uma reflexão sobre o contexto em que o mundo moderno se vê envolto. No limite, Nietzsche reafirma, agora de modo cortante, aquilo que já observara em *Humano*: a desconfiança em relação à metafísica funciona, na prática, quase como refutação<sup>618</sup>. É notável ele pontuar não a *inexistência* de Deus, mas sua *morte* por nossas mãos, como lemos na alegoria “*O homem louco [tolle]*”: “*Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol*”<sup>619</sup>.

Assim como *tolle* pode ser também vertido por ‘tolo’, *Narren*, termo utilizado para o tolo da *paixão do conhecimento*, pode ser traduzido por ‘louco’. Isto é, há uma contiguidade entre o modo como Nietzsche sugere lidar com a moral em “*Nossa derradeira gratidão para com a arte*” e o *louco* que corre com uma lanterna ao mercado, em plena luz do dia, e anuncia a *morte de Deus* aos ateus – no começo, gargalhantes e, no fim, atônitos. A atitude tomada com sua tola paixão está ligada ao abandono da distinção teórica entre *fenômeno* e *coisa em si* em favor da circunstância em que nos encontramos na *aparência*. Não o preocupa o resto deixado como *incognoscível* e, logo, *irrefutável*, mas a repercussão cultural do descobrimento de que aquelas que eram nossas provas para a existência do divino revelaram-se erros dogmáticos e que se pode até mesmo contar a história (hipotética e plausível) do surgimento da crença em deuses. Se, como acaba por perceber o louco, esse “acontecimento enorme está a caminho,

---

<sup>615</sup> GC 108.

<sup>616</sup> Como apontou Paolo D’Iorio, Nietzsche chegou a pensar em intitular tal capítulo de *Pensamentos de um sem Deus* cf. D’IORIO, 2014, parágrafo 18.

<sup>617</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 474-5.

<sup>618</sup> Cf. HH I 21. Em *Aurora*, ele afirmara: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se superflua a contraprova de que não existe Deus” (A 95).

<sup>619</sup> GC 125. Na mesma direção de nossa leitura, Gianni Vattimo afirma: “[a morte de Deus] não é um enunciado metafísico da não existência de Deus; pretende ser tomado literalmente como anúncio de um *acontecimento*” (VATTIMO, 1985, p. 83).

ainda”<sup>620</sup>, Nietzsche assume-lo em sua gravidade. Tal postura está em jogo na admissão da incontornabilidade do egoísmo em *Humano*, da crueldade em *Aurora*, dos *impulsos maus* em *A gaia ciência* e está no horizonte na *superação da metafísica*, na *negação da moral* e, agora, na estridente sentença da ‘*Deus está morto*’. O problema é levado às últimas consequências na tematização do mundo como totalidade a partir da suspensão de diversas ‘sombras de Deus’.

*Guardemo-nos!* – Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? [...] Guardemo-nos de pressupor absolutamente e em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos [...]. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas da ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. [...] Guardemo-nos de atribuir-lhe [ao universo] insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há finalidades, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. [...] Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?<sup>621</sup>

Num aforismo que carrega como gesto dominante a guarda e a interrogação, Nietzsche apresenta algumas proposições sobre a totalidade, sob os signos de mundo, universo e natureza. No entanto, o faz recorrendo à negação de suposições sobre o funcionamento essencial do todo em favor da aceitação de uma indeterminação de fundo, suspendendo uma série de pressuposições sobre o fundamento do existente – não é coincidência o título “*Guardemo-nos!*”. Um dos exemplo desse posicionamento é a famosa afirmação “[o] caráter geral do mundo é caos por toda a eternidade”, que intenta evitar uma projeção de nossos *antropomorfismos estéticos* (ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria...) para a estrutura profunda do mundo. Em caminho semelhante, afirma não haver um ‘impulso de autoconservação’ como propriedade intrínseca do universo, nem ‘leis na natureza’, nem ‘substâncias que duram eternamente’ – polemizando indiretamente não só com uma série de filósofos dele contemporâneos, como Eduard von Hartmann, Eugen Dühring e Otto Caspari (cf. D’IORIO, 2006, p. 77s), mas também

<sup>620</sup> GC 125.

<sup>621</sup> GC 109.

com concepções familiares à filosofia antiga e moderna<sup>622</sup>. Ele, então, finaliza sua reflexão convocando-nos a *desdivinizar a natureza* para, assim, podermos *naturalizar os seres humanos*.

A ideia de denunciar as projeções das *sombras de Deus* na natureza, é uma tentativa de manter-se na reflexão sobre o ser humano como algo que tornou-se no estofo comum da terra sem recorrer a uma determinação ontológica positiva<sup>623</sup>, buscando, sobretudo, apontar os preconceitos em que se alicerçavam questões filosóficas fundamentais. Em tal contexto, ele tematiza o que chama de “equivocados artigos de fé”, “patrimônio fundamental da espécie humana”<sup>624</sup>, como a existência de *coisas duráveis*, de *igualdade*, de *coisas*, *matérias*, *corpos* – bases da pretensão de verdade do realismo e materialismo. Contra a superestimação do intelecto presente na crença em tais categorias, após afirmar que a ciência não explica, mas apenas descreve – no que segue a compreensão schopenhaueriana –, Nietzsche ressalta:

Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem* [*Bilde*], nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas [...]<sup>625</sup>.

Já em *Aurora*, Nietzsche observara que as *coisas* são as *fronteiras do homem*<sup>626</sup>, com o que investia na ideia, debitária da crítica kantiana, de que nosso direcionamento ao mundo carrega um grau de inescapável antropomorfismo. Essa parece ser a mesma questão em pauta em 1882, sendo sua alegação uma tentativa de recusar a um cientificismo vulgar a autocompreensão de que possui a capacidade de dar uma explicação final da estrutura do mundo. Embora possamos ficar satisfeitos por termos, em nosso interesse pela aparência, aperfeiçoado a *imagem do devir*, “não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela”<sup>627</sup>. E, o que é mais importante, aquilo com que a ciência opera, *causa* e *efeito*, é dependente da nossa crença em identidade, coisa, matéria, de modo que, por mais que descubra múltiplas sucessões e encontre formas de causalidade mais complexas, a visão científica do

<sup>622</sup> Para citarmos alguns poucos exemplos, a ideia de substância eterna encontra-se no *Timeu* de Platão (37e), na *Metafísica* de Aristóteles (cf. *Met.* VII, 6, 1031b6) e, em Descartes, nas *Meditações metafísicas* e nos *Princípios de filosofia* (cf. MM V 5; PF I 51-54) – além de remeter ao ser já nos eleatas, às homeomerias em Anáxagoras e ao átomo em Demócrito, algo observado por Nietzsche em seu escrito sobre os pré-socráticos (cf. FTG 14).

<sup>623</sup> É verdade que, na época de *A gaia ciência*, Nietzsche está às voltas, como mostram seus cadernos, com a hipótese do eterno retorno do mesmo (cf. NF 1881 11[141], [144], [148]; 1882 1[43], [70]; 1882 2[4]), que enquanto postulação sobre o tempo cósmico implica uma ontologia forte (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 19). Porém, a rigor, Nietzsche acaba por não assumir o eterno retorno como tese sobre a constituição e a dinâmica do mundo em 1882, apresentando-o especificamente como um experimento intelectual com pretensas repercussões práticas, como um tipo de *imperativo existencial* (cf. MAGNUS, 1978). Sobre as primeiras anotações acerca do eterno retorno cf. D’IORIO, 2006; e SALAQUARDA, 1999.

<sup>624</sup> GC 110

<sup>625</sup> GC 112.

<sup>626</sup> Cf. A 48.

<sup>627</sup> GC 112.

mundo permanece presa a certos ‘artigos de fé’. Obviamente, não se trata de tentar olhar novamente o que está por trás da imagem, mas de reconhecer a relatividade e o caráter humano de tais descrições, evitando ceder à tentação de, após a *morte de Deus*, abandonar-se à pregação da visão humana das coisas. Tratar dos objetos que nos aparecem como coisas que *não existem*, como *nossa imagem*, não significa renovar a esperança no verdadeiramente existente, pelo contrário, significa acentuar a atividade no perceber mundo – nossa ‘condenação’ à *aparência*.

Em “*Origem do conhecimento*”, o filósofo afirma: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie”<sup>628</sup>. Nietzsche parece recuperar, aqui, a interlocução com Afrikan Spir realizada em *Humano I*, isso na medida em que os ‘erros’ por ele apontados – a crença na existência de coisas duráveis, de igualdade, de coisas, etc. –, em última instância, estão essencialmente vinculados ao princípio de identidade, a percepção de unidades subsistentes em si mesmas. Se Spir, em sua *tentativa de reforma da filosofia crítica* – subtítulo de *Pensamento e realidade* –, reconheceu na identidade a única lei *a priori* do pensamento e uma verdade incondicional, Nietzsche afirma que aqueles *erros fundamentais* foram de tal modo incorporados pelo pensamento que se tornaram “as normas segundo as quais se media o que era ‘verdadeiro’ e ‘falso’ – até nas mais remotas regiões da pura lógica”<sup>629</sup>. Ele encerra o raciocínio com a consideração de que esses erros conservadores revelaram-se equívocos, de maneira que aparece o problema: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento”<sup>630</sup>. Nietzsche debate com o ‘eminente lógico’ para apontar os limites de certas concepções básicas, projetando o significado de tal evento para o futuro da humanidade.

Como lidaremos com a descoberta do valor do erro para a vida e da impossibilidade da verdade definitiva? Qual a repercussão da visão de que igualdade, matéria, corpo, causalidade são apenas forma de organizar o mundo e não aspectos essenciais? O que faremos se o mau mostrar-se como necessário à vida, se a serpente estiver certa em declarar que “[b]em e mal são os preconceitos de Deus”<sup>631</sup>? Nós que nos acostumamos ao contínuo reaparecimento dos *mestres da finalidade da existência* iremos conseguir manter um bom olhar para a vida depois de sabermos que não podemos afirmar um propósito em si, já que, como apontou Kant na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), a conformidade a fins [*Zweckmässigkeit*]<sup>632</sup> é princípio heurístico, ou seja, atribuição subjetiva para dar sentido e não determinação das coisas mesmas?

---

<sup>628</sup> GC 110.

<sup>629</sup> Ibidem.

<sup>630</sup> Ibidem.

<sup>631</sup> GC 259.

<sup>632</sup> Cf. CFJ B xxvii. É fato conhecido que Nietzsche leu em primeira mão a terceira *Crítica* (cf. JANZ, 2016a, p. 166).

Acreditamos ser com essas questões difíceis em seu horizonte que ele assevera: “O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida”<sup>633</sup>.

O *impulso à verdade* não se refere – ao menos, necessariamente – a um querer ultrapassar a aparência em direção a seu fundamento para consolar-se na resolução do enigma do mundo, contudo a um querer entrar em acordo sobre certas coisas para dar vazão à vida. Se a presença das sombras de Deus no espírito científico faz-se ver na crença ingênua na capacidade de um desvelamento completo do fenômeno e na projeção sobre a natureza dos sentimentos superiores e erros humanos (e, como sublinhará mais tarde, na *vontade de verdade* como desejo de conciliação final<sup>634</sup>), a retidão nietzschiana o leva a iluminar tais sombras. Precisamente isso está em jogo em sua desdivinização da natureza e assunção da *aparência* como único lugar de onde lhe é permitido realizar seu empreendimento filosófico. Então, voltamos à pergunta: uma vez que também o erro (inclusive os propagados pela moral e pela metafísica) contribui para a preservação da espécie, qual o sentido de prosseguir na crítica? Uma resposta é: a retidão que acompanha sua *paixão do conhecimento* leva-o a perceber que não podemos “*acordar* dessas nossas verdades!”<sup>635</sup>. Outra resposta encontra-se na passagem em que Nietzsche utiliza-se de hipóteses fisiológicas para refletir sobre a *crítica*:

Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. [...] Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: *você não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica<sup>636</sup>.

Embora Nietzsche reconheça na dinâmica da cultura ocidental fatores que nos destinaram à desconfiança na metafísica e na moral, *em favor da crítica*, ele apresenta um argumento de outra ordem: não é a razão que resolve, autonomamente, por um empreendimento crítico, mas uma novo estado da vida. Essa concepção está em franco diálogo com a ideia de uma desrazão própria à *paixão do conhecimento* ou com a hipótese de que a razão forma um *continuum* com nossos impulsos. A reflexão sobre o vínculo da crítica com a vida vai, dessa

---

<sup>633</sup> GC 110.

<sup>634</sup> cf. GC 344; GM III 27. Voltaremos ao tema no Capítulo 3. Apenas para adiantar: estamos de acordo com a concepção de que é impreciso identificar a paixão do conhecimento à vontade de verdade cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 191.

<sup>635</sup> A 460.

<sup>636</sup> GC 307.

maneira, ao encontro de sua mundanização do espírito humano. A diferença fundamental está no foco: ao colocar o *gosto* em relevo, ele sublinha a dimensão individual envolvida no processo de enxergar uma antiga opinião como erro e de despertar à outra compreensão. A trajetória intelectual constitui-se como um componente importante em tal acontecimento, mas, em todo caso, insuficiente – inclusive porque o resguardo da *coisa em si* autoriza-nos a deixar certas regiões de nossa visão de mundo *fora* do âmbito do criticável. Para que uma opinião chegue a ser tematizada, seria preciso uma predisposição: algo em nossa vida *quer irromper*, o que significa também que afastamos de nós o que *quer morrer*.<sup>637</sup>

É interessante Nietzsche utilizar como elemento condicionante da crítica um *querer* [*willen*] algo, uma alteração em nossa configuração pulsional derivada da dinâmica, característica dos processos naturais, de crescer e retrair-se. O âmbito da vontade [*Wille*] permanece como via de interpretação do ser humano, sem, entretanto, que ele arrisque a “se arvorar em decifrador do mundo”<sup>638</sup> como faz Schopenhauer. Ele está de acordo que o *querer* antecede as *razões*, que nosso enraizamento corporal no mundo é condição para que o pensamento abstrato entre em ação, a questão é que não tenciona usar esse ponto mínimo de expressão da naturalidade humana como apoio para saltar para o em si da *physis*. Seu objetivo não é atribuir vontade a todo existente, erigindo uma metafísica a partir de uma “antiga mitologia”, a crença de que toda causa depende de uma vontade como “força magicamente atuante”<sup>639</sup>, mas assumir que a vida humana é condicionada por processos inconscientes. A partir da vontade, ele radicaliza a afirmação do caráter terreno de nossas compreensões do mundo, inclusive fazendo repercutir os níveis inferiores nas esfera ‘superiores’ da existência. Uma de suas conjecturas ajuda a esclarecer a precondição à crítica:

A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas com as provas e refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem seu *hoc est ridiculum*, *hoc est absurdum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente [...]. Mas o motivo para que esses indivíduos sintam e “saboreiem” de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais no sangue e no cérebro; em suma, na sua *physis*: mas eles têm coragem de reconhecer a sua *physis* e dar ouvido às exigências dela, ainda nos seus tons mais sutis: seus juízos estéticos e morais são esses “tons sutilíssimos” da *physis*.<sup>640</sup>

---

<sup>637</sup> GC 26.

<sup>638</sup> GC 99.

<sup>639</sup> GC 127.

<sup>640</sup> GC 39.



Assim como ele afirma que é a nova vida que faz com que deixemos expostas à crítica nossas antigas opiniões, no texto “*Mudança de gosto*”, Nietzsche descreve a ocorrência da alteração de nossas compreensões, tomando-a não como produto da disputa racional, baseada em provas e refutações, mas como transformação no *gosto* [*Geschmack*]<sup>641</sup>. Esse evento é remetido à vida em seus aspectos mais elementares – alimentação, digestão, sais no sangue e no cérebro –, sendo, por fim, nossos juízos estéticos e morais ligados a um ouvir os ‘*tons sutilíssimos*’ da *physis*. Nietzsche adota, assim, um tema consagrado de estética, central na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, como elemento para pensar as bases sobre que se realiza a crítica. Ele, note-se, subscreve a concepção kantiana do juízo de gosto como algo subjetivo, uma vez que vinculado à distinção entre prazer e desprazer, mas com pretensão de universalidade<sup>642</sup>. Entretanto, no interior dessa concordância, Nietzsche toma um caminho bastante distinto: ele tenciona pensar como o juízo individual torna-se geral, uma *necessidade* coletiva; e arrisca uma forte naturalização do gosto, jogando com um reducionismo fisiológico.

Nos apontamentos do período, o filósofo de Röcken realiza associações entre impulso, instinto, paixão e gosto, muitas vezes apresentando-os como termos paralelos e sem distinguir o campo de atuação de cada um, o que sugere encadeamento entre tais ‘níveis’. Nesse contexto, afirma, por exemplo, que o surgimento de uma paixão seria antecedido pelo aparecimento de um gosto, de um sentimento de prazer em algo, e que o instinto seria a incorporação de um gosto em seu nível mais baixo a sedimentação de uma avaliação que faz com um comportamento torne-se espontâneo<sup>643</sup>. Nietzsche não precisa a distinção entre tais termos, de todo modo, fica indicado que sua compreensão do gosto está vinculada ao reconhecimento de uma dinâmica inconsciente que condiciona a consciência. Com essa concepção, ele dá curso à sua crítica à moral e à metafísica, ultrapassando a dificuldade colocada pela constatação de que, do ponto de vista da espécie, nossos ‘juízos equivocados’ e ‘fantasias de olhos abertos’ não constituem uma ameaça dada a força do conservador vínculo dos instintos<sup>644</sup>. Através do tema do gosto, ele encontra um ponto em que apoiar sua crítica.

Em uma anotação do final de 1880, Nietzsche lança mão de uma imagem ligada à

<sup>641</sup> Vale observar que entre *Humano* e *A gaia ciência* há um progressivo aumento do interesse nietzschiano pelo tema do gosto. Em uma consulta ao espólio nietzschiano, podemos notar que as ocorrências do termo *Geschmack* (e *Geschmacke*) aumentam continuamente, passando de 2 em *Humano I* para 12 em *Humano II* e em *Aurora*, e chegando a 28 em *A gaia ciência*.

<sup>642</sup> Kant nota na *Introdução* da terceira *Crítica*: “No caso de se ajuizar a forma do objeto [...] na simples reflexão sobre a mesma (sem ter a intenção de obter um conceito dele), como o fundamento de um prazer na representação de tal objeto, então nesta mesma representação este prazer é julgado como estando necessariamente ligado à representação, por consequência, não simplesmente para o sujeito que apreende esta forma, mas sim para todo aquele que julga. O objeto chama-se então belo e a faculdade de julgar mediante tal prazer (por conseguinte também universalmente válido) chama-se gosto” (CFJ vii 190).

<sup>643</sup> Cf. NF 1881 11[110], [162], [164]. Também ver NF 1880 3[62], 6[175]; 1881 11[56], [61], [122].

<sup>644</sup> Cf. GC 11.

dinâmica natural para encaminhar seu argumento: “Do animal e da planta devemos aprender o que é prosperar [*Blühen*]: e depois reaprender em relação aos homens”<sup>645</sup>. Evidencia-se, no trecho, a intenção de olhar o ser humano como parte da natureza, inserindo-o nos movimentos da *physis*. Em seguida, ele dá mais um passo e apresenta sua posição: “Aqueles pálidos emagrecidos estéreis, sofrendo de seus pensamentos dos homens não podem mais ser ideais. Deve ter sido uma *degeneração* em nós que *produziu* um gosto tão ruim. Eu combato este gosto ruim [*diesen schlechten Geschmack*]”<sup>646</sup>. Assim, embora reconheça que nossas resoluções conscientes são incapazes de prejudicar de modo determinante a espécie humana e que todos os impulsos – mesmo os que julgamos *maus* – colaboram na conservação da vida, Nietzsche não se furta a prosseguir na crítica àquilo que vê como *gosto ruim*, que dá sinais de apreço por algo que não é prosperar, *florescer* [*Blühen*], mas seu inverso, o degenerar, encolher.

Nessa via, em duas máximas de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma: “[a] decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim”; e, um pouco adiante, “[a]gora é o nosso gosto que decide contra o cristianismo, não mais as nossas razões”<sup>647</sup>. Primeiramente, vê-se que, mesmo admitindo razões para criticar o cristianismo, o gosto é aspecto decisivo em sua contraposição. Em segundo lugar, embora a polêmica dirija-se especificamente contra o cristianismo, acreditamos ser possível dizer que sua crítica incide sobre todo *profundo desgosto de existir* (utilizando uma expressão nietzschiana em contexto distinto), que vige na projeção de um *além-mundo*<sup>648</sup>. A possibilidade de ampliar a abrangência de sua crítica é indicada por ele mesmo ao notar que o *pecado* é uma “invenção judaica”, a partir da qual “o cristianismo pretendeu, realmente, ‘judaizar’ o mundo inteiro”<sup>649</sup>. A sensibilidade judaica vê o natural como “a indignidade em si”, fazendo a ideia de *mundano* aparecer sob um signo negativo, compreensão influente no ocidente cristão e no islamismo – e, segundo Nietzsche, compartilhada, com particularidades, pelo budismo e hinduísmo<sup>650</sup>.

Outra observação nietzschiana leva sua crítica ao cristianismo a ganhar maior amplitude. Em uma passagem em que dialoga com a tese da existência de uma *necessidade metafísica* inerente ao ser humano, Nietzsche inverte a concepção schopenhaueriana ao notar: “A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas

---

<sup>645</sup> NF 1880 7[49].

<sup>646</sup> Ibidem.

<sup>647</sup> Respectivamente, GC 130 e 132.

<sup>648</sup> Nietzsche associa o *profundo desgosto de existir*, especificamente aos pessimistas, sugerindo que seria efeito de “um grande erro de dieta” (GC 134). Nós ampliamos o âmbito de tal afirmação (e tiramos de contexto), associando-a a qualquer esperança em um *além*, o que inclui os “otimistas teóricos” com sua sanha de corrigir a existência.

<sup>649</sup> GC 135.

<sup>650</sup> Cf. GC 134

apenas um *rebenito posterior* das mesmas”<sup>651</sup>. A compreensão, seguindo a hipótese apresentada em *Aurora*, é a de que a postulação de um além não é um *impulso* ou *necessidade*, mas “um erro na interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto”<sup>652</sup>. Isso significa dizer que não há algo dado de antemão a nos encaminhar a uma metafísica. A crença em um *outro do mundo* seria resultado de tentativas de ancestrais humanos de explicar e controlar os processos que lhes pareciam arbitrários. Nietzsche prossegue na compreensão presente em *Humano* da *necessidade metafísica* como uma necessidade surgida contingencialmente, porém nota que o sentimento de um além-mundo *apenas metafísico* surge para suprir o incômodo deixado pelo “aniquilamento da ilusão religiosa”<sup>653</sup>. Ele encontra na necessidade metafísica que surge das cinzas da religião uma depreciação do mundo vivido em favor de um além – em certa ocasião, supostamente alcançável e, hoje, improvável<sup>654</sup>.

O forte contraponto ao cristianismo tem como objetivo, nesse sentido, propiciar a reflexão sobre um viés que Nietzsche encontra ao longo da história do pensamento ocidental e, de modo peculiar, ainda na modernidade: a interpretação da existência a partir do estabelecimento de um outro – não forçosamente um *fora absoluto*, entretanto um *além* –, que serve de parâmetro para a condenação deste mundo ‘aparente’ como terreno do erro. Esse seria o aspecto comum à tendência eleático-socrático-platônica e também à filosofia moderna. Se em *O nascimento da tragédia* ele já notara que em Sócrates manifesta-se a ideia da *detestabilidade do existente* e, logo, da necessidade de *corrigir a existência*<sup>655</sup>; desde *Humano* a pressuposição de um *outro* como ponto de orientação para julgarmos aquilo que se dá *neste mundo* é um dos temas centrais de sua reflexão. Na assunção de seu gosto contra o cristianismo, Nietzsche polemiza não só com toda uma tradição de pensamento impregnada dos pressupostos cristãos, como com outras formas de interpretação que visam ao mundo como feio e mau. Na sequência final do livro III de *A gaia ciência*, o filósofo realiza questionamentos a si mesmo em que ele delimita aspectos de seu posicionamento.

*O que torna heroico?* – Ir ao encontro, simultaneamente, da sua dor suprema e da sua esperança suprema.

*Em que você crê?* – Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados.

<sup>651</sup> GC 151. Sobre a defesa schopenhaueriana de uma necessidade metafísica do homem cf. MVR II §16.

<sup>652</sup> Ibidem.

<sup>653</sup> Ibidem. Sobre a tematização da necessidade metafísica em *Humano* cf. HH I 110.

<sup>654</sup> Não se trata de vincular religião e depreciação do mundo, Nietzsche tece elogios à religiosidade grega por seu politeísmo fomentar ‘amor-próprio’, ‘soberania do indivíduo’ e ‘variedade de pensamento’ (cf. GC 143, 149). Ele, contudo, nota na tradição socrático-platônica uma condenação do mundo que marcou a história do Ocidente e se prolongou no cristianismo.

<sup>655</sup> Cf. NT 13.

*O que diz sua consciência?* – “Você deve tornar-se aquilo que você é”.

*Onde estão seus maiores perigos?* – Na compaixão.

*O que você ama nos outros?* – Minhas esperanças.

*A quem você chama de ruim?* – Àquele que quer sempre envergonhar.

*Qual a coisa mais humana para você?* – Poupar alguém de vergonha.

*Qual o emblema da liberdade alcançada?* – Não envergonhar-se de si mesmo<sup>656</sup>.

Sem nos aprofundarmos no significado do heroísmo, da afirmação da necessidade uma nova determinação dos valores e do dever de *tornar-se o que se é*, é nítido que, em suas primeiras respostas a seus autoquestionamentos, ele assume um projeto e o caráter pessoal dessa assunção<sup>657</sup>. Nas respostas finais, essa pessoalidade do tom mantém-se e ele oferece uma espécie de pedra de toque para seu enfrentamento: no lugar de padecer dos pensamentos sobre a miséria humana, ele chama àquele envergonhado de nossa mundanidade e animalidade de *ruim* [*Schlecht*], ressalta que sua humanidade consiste justamente em poupar da vergonha e reconhece como sinal de uma liberdade o não envergonhar-se de si. Com isso, Nietzsche indica um ponto nevrálgico de incidência de sua crítica à metafísica e à moral: a recusa das mesmas em aceitar o ser humano e o mundo na integralidade de seu dar-se e a fuga para um *além* redentor. A vergonha [*Scham*] aparece aqui como signo de uma visão do homem por meio de um ‘olho ruim’, de um parâmetro inalcançável utilizado como justificação para a condenação do mundano – e, por consequência, da humanidade. Com essa entrevista de si, Nietzsche encerra o Livro III e prepara a entrada no último livro da edição de 1882 de *A gaia ciência*.

O poema que inicia o capítulo, dialoga com aqueles autoquestionamentos e dá o mote dos textos que vem em seguida. Escreve Nietzsche: “Ó tu, que com dardo de flama / Partes o gelo da minha alma / Para que fremente ao mar se lance / Na ânsia de sua suprema esperança: / Mais clara sempre e sempre mais sã / Livre na obrigação mais amorosa / Assim ela teu milagre

<sup>656</sup> GC 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274 e 275, respectivamente. GC 269 e 270 tiveram suas traduções modificadas.

<sup>657</sup> Como nosso interesse específico são as três últimas respostas, cabe fazermos, nesta nota, algumas observações sobre as três primeiras – deixaremos as duas intermediárias de lado. De início é relevante o fato de que nos momentos finais do livro III, ele reflete novamente sobre o tema do heroísmo mencionado ao final do livro II – sem fazer alusão, entretanto, à tolice. A concepção do ato heroico como aquele em que converge dor e esperança – que carrega um traço épico, que ele chama de *felicidade de Homero* (cf. GC 302) – parece uma reflexão sobre sua própria atividade. Arriscar-se em uma tarefa e depositar nisso alguma esperança [*Hoffnung*] – a expectativa de um lugar próprio, um pátio [*Hof*] – talvez seja uma síntese do que está em jogo em sua radical crítica à metafísica e à moral. Negar a moral e admitir o autoengano implicado na crença de uma edificação pela metafísica é um empreendimento duro também para o filósofo, como um filho de seu tempo – que foi criado no interior da visão que critica. A segunda resposta, aliás, dá o mote daquilo que é fonte de sua dor e esperança: a crença na necessidade de redefinir o peso das coisas. Já a terceira, apresenta um tema que será importante até o final de seu pensamento – aparecendo no subtítulo e ao longo de *Ecce Homo* –, o chamado da consciência para *tornar-se o que é*.

louva / Belíssimo Janeiro”<sup>658</sup>. Além da visível conexão com as perguntas que finalizam o Livro III, na ideia de se lançar ao mar com ‘suprema esperança’, tal poema simboliza a disposição do filósofo a uma incumbência ‘mais amorosa’. Tal incumbência é esclarecida no primeiro aforismo do Livro IV de *A gaia ciência*, intitulado “*Para o Ano-Novo*”, em que Nietzsche discorre sobre sua postura em matiz fortemente autobiográfico:

Hoje, cada um se permite expressar seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão [*Grund*], garantia de doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário [*Notwendige*] nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor!<sup>659</sup>

De antemão, nota-se que essa conhecida passagem é um voto de ano-novo, a manifestação de um desejo a ser realizado, uma atitude e compreensão a ser praticada no porvir, que, na medida em que serve orientação, é razão ou fundamento [*Grund*] para a vida que lhe resta. O desejado, no caso, é *aprender a ver como belo o necessário*, uma forma de fazer belas as coisas. Ou seja, bem como no caso do gosto, mais uma vez, é um elemento estético que o filósofo utiliza como elemento de sustentação a um posicionamento. Em oposição ao cristianismo e a metafísica em geral, que, ávidos pelo fora ou além do fenômeno, fazem do mundo um lugar *feio e ruim* e do homem algo vergonhoso, Nietzsche anuncia seu anseio de dotar o necessário de beleza, de aprender a olhar para este mundo, onde tudo aparece condicionado, com afeição. A disposição nietzschiana pode ser compreendida como assunção da necessidade sem lamentar o dar-se de modo tal da aparência – como escreveu Simônides, poeta grego que ensinava a ver a *vida como um jogo*, “contra a necessidade nem sequer os deuses lutam” e “[b]elas são todas as coisas que não têm mistura de vergonha”<sup>660</sup>. A essa abordagem do mundo, o filósofo dá o nome de *amor fati*: uma aceitação do destino não como futuro previamente dado, porém como caminho traçado em meio à contingência, apreciada como *querido acaso*<sup>661</sup>. O amor à fatalidade, ao necessário faz ver como fonte de prazer e beleza a transitoriedade, o crescer e perecer, destinação do que está envolvido na dinâmica da terra.

Malgrado a depreciação do mundo ir contra *seu* gosto – parecendo-lhe um *gosto ruim*

<sup>658</sup> GC Sanctus Januarius, tradução modificada.

<sup>659</sup> GC 276.

<sup>660</sup> *Simônides*, Fr. 542. Simônides de Ceos é um poeta do período arcaico, que pode ser relacionado com o modo como Nietzsche pretende ver o mundo e as coisas humanas. No mesmo poema por nós citado, afirma Simônides “louvo e estimo todo aquele que, de bom grado, não faz nada de vergonhoso”. Em *Humano*, Nietzsche alega que Simônides “aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo” (HH I 154), interpretação provavelmente ligada à assunção da necessidade e do ‘acaso’ como inerentes à existência – marca da poética simonidiana (cf. LESKY, 1969, p. 214).

<sup>661</sup> GC 277.

–, Nietzsche convoca a dedicarmos “nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com que é estranho”, modo de fazer com que o estranho apresente sua beleza em troca, o que seria “sua gratidão por nossa hospitalidade”<sup>662</sup>. É essa visão da necessidade que está em jogo na hipótese nietzschiana do condicionamento pulsional de nossas experiências e da necessidade do conjunto dos impulsos para a conservação da vida – o que inclui os *maus* e os estimulados pelos *mestres da finalidade da existência*. Qualquer *tornar-se* encontra, como condição, a necessidade do *é* e do *sido*, pois o vir-a-ser já se dá *sendo*. A religião e a metafísica emprestaram valor à vida e são parte do *sido* humano, todavia é preciso assumir que elas tornaram-se problemáticas em nossa cultura, pois perderam sua força explicativa. Em tal circunstância, manter a fé em explicações metafísicas e religiosas é negar o necessário. Inversamente, o filósofo que nota a falta de fundamento da moral, em vez de padecer da falta, vê a premência de uma nova determinação do peso das coisas, de uma *criação de novas tábuas de valores*, e, nas necessidades dadas no mundo, descobre uma abertura para seu empreendimento.

No aforismo “*Viva a física*”, tal orientação mundana emerge com a afirmação de que nossos julgamentos tem uma pré-história em nossos impulsos, o que se desenrola adiante na compreensão de que nós que “*queremos nos tornar aqueles que somos*” – ressalta na primeira pessoa do plural – “temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser criadores neste sentido”<sup>663</sup>. Enquanto nossos ideais foram estabelecidos “com base na *ignorância* da física ou em *contradição* a ela”, em espécie de apresentação de outro caminho no momento de retração da *metafísica*, Nietzsche celebra: “Viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos *compele* – nossa retidão!”<sup>664</sup>. A *física* cumpre, aqui, a mesma função que a ideia de *fisiologia* – inclusive em suas reduções mais agressivas: trata-se de uma terminologia ligada à sua postura antimetafísica e à elaboração de uma filosofia mundana. A raiz de suas observações é a afirmação da *physis* como plano de imanência no qual emergiram tentativas de dizer algo *além*. O suntuoso além, no entanto, não é um lugar apropriado para nossa época depositar o pensamento, para *os sem-deus* [*Gottlosen*] faz mais sentido “ver *nós mesmos* traduzidos em pedra e planta”<sup>665</sup>, isto é, *naturalizados*. Essa é a *valentia* dos conhecedores, chamada de virtude cardeal em *Aurora*, daqueles que se ocupam com o que *deve ser superado*, aqueles que fruem a vida ao navegar o inexplorado e lançar-se àquilo que até então fora *proibido*<sup>666</sup>.

---

<sup>662</sup> GC 334.

<sup>663</sup> GC 335.

<sup>664</sup> Ibidem.

<sup>665</sup> GC 280.

<sup>666</sup> GC 283; cf. GC 311. Sobre a *valentia* como virtude cardeal em *Aurora* cf. A 556.



Nietzsche reconhece que realizar tal projeto significa renunciar à terra firme, ao solo em que crescemos e por tanto tempo nos sentimos seguros. Contudo, agora que matamos deus, não cabe recolocar em outro lugar sua presença – ou fingir que, apesar dos pesares, ainda o temos vivo, sentado em seu trono. Em vez de tentar encontrar uma nova segurança, Nietzsche reconhece a inevitabilidade da dor para a conservação e faz como aqueles homens heroicos, que, ao contrário de fugirem na presença da ameaça, “nunca são mais orgulhosos, belicosos e felizes do que quando surge a tempestade”<sup>667</sup>. É como esse tipo de homem valente e temerário que o filósofo comporta-se como *superador da metafísica e negador da moral*, assim, como “*portador da dor da humanidade*”<sup>668</sup>. Esse *pathos* heroico (e, outra vez, tolo) não é a idiossincrasia de quem escolheu ser um *homem da renúncia*: não rezar, não adorar e nem repousar em uma confiança infinita, até mesmo desejando “o eterno retorno da guerra e da paz”<sup>669</sup>, é produto da retidão que o impele a admitir o fundo sumindo sob os pés. Sem sofrer acometido de saudade do consolo de estar em solo, Nietzsche acolhe o horizonte que pode enxergar e faz disso a possibilidade de manter um andamento.

Isso é o que nos parece estar em questão em seu recurso ao olhar rigoroso da ciência: em sua inflexibilidade, não por dogma, mas por cautela, Nietzsche encontra a chance de ver um “ar puro”, um “elemento claro e severo” no qual pode *voar* – não rumando em direção ao sol, mas, como Prometeu, no ímpeto de “trazer luz à Terra, ser ‘a luz da Terra’”. E ele completa: “para isso temos nossas asas e nossa rapidez e rigor, por isso somos viris e mesmo terríveis, como o fogo”<sup>670</sup>. O interessante é que a grandiosidade dos gestos – superar a metafísica, negar a moral e, em forma de metáfora, trazer e ser a luz da Terra – nasce da resolução por uma abstenção a respeito do *em si* e radicaliza-se pela modesta vinculação de sua posição a um *gosto*. Aliás, declarar ser mobilizado pela *paixão do conhecimento*, com o que tem de heroico e tolo, é também reconhecer o caráter parcial e interessado de seu pensamento. É com essa paixão, possível na medida em que há uma predisposição, um *gosto* pelo aparente e pelo necessário (ainda em aprendizado), que ele revaloriza a natureza e naturaliza a humanidade. Sua intenção não é fazer “guerra ao feio”<sup>671</sup>, seu ver o necessário como belo opõe-se a certa valoração do mundano da vida.

São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande

---

<sup>667</sup> GC 318.

<sup>668</sup> Ibidem.

<sup>669</sup> GC 285.

<sup>670</sup> GC 293.

<sup>671</sup> GC 276.

injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza! [...] Vem *dai* que se ache tão pouca nobreza entre os homens; pois a marca desta sempre será não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso [*Schmälliches*] de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos – nós, pássaros nascidos livres!<sup>672</sup>

Ao mesmo tempo em que Nietzsche defende seu impulso ao conhecimento, afirmando seu desgosto pela concepção da paixão como algo ‘vergonhoso’ e dos impulsos como ‘maus’, ele deixa em aberto a possibilidade de uma recompreensão da natureza. Assim, ganha um sentido ainda mais preciso sua valorização da paixão e dos impulsos maus: além da defesa de sua posição filosófica, ele retira – de maneira ruidosa – a má consciência da naturalidade humana. Do interior da compreensão de que “a natureza é sempre isenta de valor” e de que “o mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos”, ele intenta (como parte de um *nós, pensantes-sentintes* [*Denkend-Empfindenden*]) fazer algo que “ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”<sup>673</sup>. Portanto, visto que as antigas apreciações da natureza e do mundo não só lhe afiguram equivocadas – por acreditarem dizer respeito a valores em si – como vão contra seu gosto, ele permite-se, em oposição a essa vergonha do ser humano, voar para onde se sente impulsionado mesmo que isso signifique ter sua atitude interpretada como desonrosa por contradizer uma reputação sólida<sup>674</sup>. Reconhecendo-se que nós somos também *autores da vida* – que lhe damos sentido, peso e perspectiva –, trata-se de pintar outro quadro sobre o mesmo tema, evitando os tons das paletas celebrizadas pelo cânone.

A questão não é justificar ou eliminar o aterrador da vida, porém mostrar o mau e problemático experimentados no aparente como aspectos necessários do existir – isso vale tanto para os *impulsos* que nos compõem quanto para os equívocos que nos levaram a difamar o mundo. Assim, na aparência, Nietzsche encontra uma posição em que a vida pode ser vista como *fenômeno estético* por se sustentar em uma abertura conformadora no mundo, base de nossas invenções. Fincando-se em uma atitude antimetafísica, com vistas à *superção* da tradição, ele mantém em seu horizonte a preocupação com as condições para uma *afirmação da vida*. Sua questão não é estabelecê-la como algo que possui um valor em si, mas evitar sua desvalorização por seu dar-se ser permeado pelo ‘acaso’, pelos impulsos *maus*, pelo erro e pelo sofrimento. Esse é o sentido de apresentar um *gosto* distinto que não vê o mundo feio e que

<sup>672</sup> GC 294.

<sup>673</sup> GC 301. A palavra *sentinte* é um neologismo com precedentes na literatura brasileira, especificamente, no poema “Eu, etiqueta” de Carlos Drummond de Andrade, no seguinte trecho: “Com que inocência demito-me de ser / Eu que antes era e me sabia / Tão diverso de outros, tão mim mesmo, / Ser pensante sentinte e solitário / Com outros seres diversos e conscientes / De sua humana, invencível condição”. Apesar dos riscos, tal neologismo aproveita o espírito do epíteto nietzschiano. Para uma leitura integral do poema cf. ANDRADE, Carlos Drummond. **Corpo**. Rio de Janeiro: Record, 1984, p. 35ss.

<sup>674</sup> Cf. GC 296, 297.

pretende exercitar a visão da *beleza no necessário*, o *amor fati*. Isso significa ainda lidar de outra forma com a própria *humanidade* [*Menschlichkeit*], fazendo das dores provenientes do olhar para *nossa* errática história um arcar com “perdas, esperanças, conquistas” para alcançar “uma felicidade de um deus pleno de poder e amor, cheio de lágrimas e risos”<sup>675</sup>.

Já observamos que *A gaia ciência* carrega a particularidade de apresentar uma radicalização das visões nietzschianas da mundanidade – e animalidade – do ser humano e uma intensificação da pessoalidade de suas posições. No que diz respeito ao seu colocar-se diante da vida, o final da obra é significativo: Nietzsche retoma a crítica ao pessimismo e aos fundamentos do otimismo e deixa enigmáticas sugestões de outro caminho. Enquanto nota que em sua *vontade de sofrer* os compassivos veem “o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas na existência”<sup>676</sup> e que o otimismo teórico de Sócrates revelou-se em sua morte como ocultação de seu juízo de que “*a vida é uma doença*”<sup>677</sup>, ele descobre sobre a vida “um véu de belas possibilidades, cheio de promessas, resistência, pudor, desdém, compaixão, sedução”<sup>678</sup>. Essa ideia de um véu sobre a vida é interessante por remeter ao paralelo schopenhaueriano entre o mundo fenomênico e o *véu de Maia*<sup>679</sup> – a deusa que tece a ilusão que nos envolve e vela seu caráter ilusório. Mas há uma diferença crucial: o gesto não é, aqui, a retirada brusca do véu para chegar à essência, mas a contemplação de sua beleza no que carrega de promessa e resistência; Nietzsche, aliás, nem mais acredita em uma nudez completa, seu interesse é pela *vida na aparência*.

A preocupação com tal enraizamento no mundo vivido dá, sem dúvida, o tom dos textos finais de *A gaia ciência*, todavia, é digno de admiração que Nietzsche feche a obra que seria a última fronteira do ‘período’ reconhecido como *positivista* (cf. HABERMAS, 1982, p. 305; HEIDEGGER, 1979, p. 154) propondo a revalorização da existência com dois textos pouco convencionais. No primeiro deles, o filósofo realiza um *experimento de pensamento* com a apresentação do *eterno retorno* como pedra de toque para refletirmos sobre nossa posição

<sup>675</sup> GC 337.

<sup>676</sup> GC 338.

<sup>677</sup> GC 340. O título do aforismo é “*Sócrates moribundo*”, um retorno aos momentos finais da vida do filósofo grego, agora a partir não mais do fato de que em seus últimos dias ele cedeu à voz do deus e resolveu fazer música (cf. NT 14; *Fédon*, 60e-61a), mas de sua “última palavra”: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio” (GC 340; *Fédon*, 118a). Nietzsche interpreta a lembrança dessa dívida nos momentos finais de sua vida – essas teriam sido suas últimas palavras, conforme a narrativa do diálogo platônico –, da seguinte modo: “Sócrates, Sócrates *sofreu da vida*! E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas!” (GC 340). Abordamos o *Sócrates musicante* e da crítica nietzschiana ao *otimismo teórico* em *O nascimento da tragédia* na seção 4 do Capítulo 1.

<sup>678</sup> GC 339

<sup>679</sup> Fizemos referência a tal ideia no Capítulo 1, seção 3. Cabe lembrar que Nietzsche afirma, em *O nascimento da tragédia*, que na experiência do êxtase dionisiaco acontece *como se* [*als ob*] “o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial” (NT 1). Para algumas ocorrências da expressão em *O mundo como vontade e representação* cf. MVR §51 I-299, §53 I-322, §54 I-335, §63 I-416, §65 I-431, §66 I-438, §68 I-448.

perante a vida; no segundo, inicia uma *experiência literária* ao narrar o começo da trajetória, em direção ao ocaso, do personagem Zaratustra. Como Nietzsche apenas deixa um caminho sugerido de forma misteriosa (especialmente para seus leitores de então), não cabe a nós avançar sobre aquilo que não chegou a ser dito, mas observar o que fica de implicação desses escritos. Ambos fornecem indicações sobre a tentativa nietzschiana de pensar um modo de *afirmar a vida* – e recolocar o problema do *peso* das coisas – e figuram como ocasiões em que arrisca enfrentar a tempestade e a desorientação navegando decidido. Dito de outro modo, se sua retidão o leva à recusa em orientar-se em um *mundo metafísico* e a assumir que as alegações sobre o além se dão *na physis*, dessa mundanidade Nietzsche experimenta modos de colocar-se diante da questão da vida e experimenta tematizá-la em sua totalidade<sup>680</sup>.

Em “*O maior dos pesos*”, um dos principais exemplares (senão o principal) da reflexão sobre o eterno retorno nos livros nietzschianos especificamente dedicados à filosofia, Nietzsche imagina o aparecimento de um demônio, um espírito que anuncia que a vida “como você está vivendo e já viveu” se repetiria eternamente em “cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento”<sup>681</sup>. O experimento é pensar se, caso assim o fosse, a vida seria algo a ser amaldiçoado ou a ser celebrado e colocar uma questão de potencial transformador, uma vez que “a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre todos os seus atos como o maior dos pesos”<sup>682</sup>. Essa seria a fórmula da mais difícil *afirmação da vida*, que possibilitaria que os pesos que temos atribuído às coisas fossem revisto e olhássemos não em direção a um além, mas ao vivido. Contrapondo-se a Sócrates que, no momento derradeiro, denuncia seu *não*, Nietzsche ensaia o que seria o mais intenso *sim*. Independentemente do grau da crença nietzschiana na possibilidade de sustentar o eterno retorno como hipótese científica (KAUFMANN, 1974, p. 53; D’IORIO, 2006, p. 75), é

---

<sup>680</sup> Em um aforismo do final de *A gaia ciência*, Nietzsche narra a si olhando ondas e refletindo: “Com que avidez essa onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! [...] – E agora ela recua, um tanto mais devagar, ainda branca de agitação – estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? Toma um ar desiludido? – Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, os querentes! – e mais não digo. – O quê? Vocês desconfiam de mim? Aborrecem-se comigo, belos monstros? Temem que eu traia inteiramente seu segredo? [...] Façam como quiserem, seres exuberantes, gritem de prazer e de maldade – ou novamente mergulhem, vertendo suas esmeraldas na mais funda profundidade, desfazendo-se de suas brancas e infinitas rendas e rajadas de espuma – para mim, tudo está certo, pois tudo lhes fica bem e por tudo eu lhes sou grato: como poderia *eu* traí-las? Pois – ouçam bem! – eu as conheço, a vocês e seu segredo, eu conheço a sua estirpe! Vocês e eu somos da mesma estirpe! – vocês e eu, nós temos o mesmo segredo!”. É interessante ele reconhecer um segredo comum entre nós e a natureza e, mais do que isso, afirmar que conhece tal segredo. Isso significa colocar-se também como descobridor do *enigma do mundo*. Mas, depois de dizer-se um *querente*, ele atribui às ondas prazer e crueldade – assumindo de forma estridente o antropomorfismo do olhar humano – e afirma que *tudo lhes fica bem*, de modo que aponta para uma aceitação da natureza sem a atribuir ordem moral. Embora isso possa ser interpretado como uma flerte com os modos da metafísica, o recurso à linguagem literária parece-nos uma tentativa de criar um universo simbólico para apresentar uma outra visão da natureza e da vida.

<sup>681</sup> GC 341.

<sup>682</sup> Ibidem.

significativo ele apresentar publicamente uma alegoria e não uma tese acerca da temporalidade cósmica.

Recorrendo a outro escrito experimental como modo de reflexão sobre a vida, Nietzsche encerra sua obra que começa chamando ao *riso a partir da verdade inteira* e à assunção da *comédia do existir* com um texto que leva o título “*Incipit tragoedia* [A tragédia começa]”. Subitamente, o filósofo inicia uma narrativa sobre a vida de Zaratustra, sua subida à montanha aos trinta anos e seu *declínio* dez anos mais tarde para o meio dos homens para repartir a sabedoria acumulada. O texto encerra-se com Zaratustra dizendo querer “novamente ser homem” e com a constatação: “– Assim começou o declínio de Zaratustra”<sup>683</sup>. Zaratustra, ou Zoroastro, é conhecido na história da religião como um profeta persa do século VII a.C. fundador da primeira religião monoteísta e, Nietzsche dirá em *Ecce Homo*, “o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico como força, causa, fim em si, é obra sua”<sup>684</sup>. Nenhuma dessas considerações sobre o Zaratustra histórico é feita a seus leitores em *A gaia ciência*, o que dele ficamos sabendo é sua missão: fazer com “que os sábios entre os homens novamente se alegrem de sua tolice e os pobres, de sua pobreza”<sup>685</sup>. Tendo destacado no primeiro aforismo da obra de 1882 que ainda se vive “o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões”<sup>686</sup>, Zaratustra declina para partilhar seu excesso de felicidade.

Nietzsche encerra *A gaia ciência* empregando, então, um hipotético *daimon* e um *profeta* ficcional – baseado em uma figura histórica – como indicações de uma reorientação do olhar à vida. Através do ar claro da ciência, ele se permite ir um tanto mais alto não para encontrar-se com o Sol (não seria esse, ainda mais se pensarmos na *Alegoria da caverna* platônica, o máximo da sabedoria para um metafísico?), contudo para iluminar as coisas de um modo diferente, aproveitando o ensinamento da arte de fazer do corte e da nuance aquilo a ser apreciado. A ciência configura-se novamente com a ótica de artista, no que prende-se ao necessário na aparência e, em seu empreendimento particular anunciado neste momento, no que visa a tornar as coisas belas e desejáveis. Para tanto, sua posição não é a da guerra ao feio – também os mestres da finalidade da existência colaboram com a conservação –, mas afirmar o feio, mau e terrível como necessários e a ambição de aprender a amá-los e, assim, torná-los belos. Ver a beleza na necessidade é questão premente no *eterno retorno do mesmo* e no *declínio*

---

<sup>683</sup> GC 342.

<sup>684</sup> EH Destino 3. Sobre o Zaratustra histórico cf. DURANT, 1995; SENRA, 2010.

<sup>685</sup> GC 342.

<sup>686</sup> GC 1.

*de Zarathustra*, enquanto expressões da afirmação das fatalidades na existência e na cultura.

Seu interesse ou *gosto* pelo ‘fogo-fátuo’ e ‘dança dos espíritos’ deste mundo é o ponto mínimo a partir de que Nietzsche arrisca-se na *superação da metafísica*, suspendendo o recurso a um além – mesmo que como *verso* (e não *fora*) do existente – e radicalizando o enraizamento do homem na aparência. No interior de uma cultura que suspeita das explicações metafísicas, Nietzsche afirma a suportabilidade da vida como *fenômeno estético*, aceitando a perspectiva como condição e, portanto, o caráter incerto e errático do que se apresenta na existência humana. Mergulhando nesse olhar sobre a situação humana em um mundo dessacralizado – não pela inexistência do sagrado, mas por sua presença como morte –, Nietzsche assume o infundado de sua posição, reconhecendo-a como um *gosto* pela mundanidade. Cruzam-se, assim, mais uma vez fisiologia e estética: o dar forma como condição para a vida, tanto no que implica o reconhecimento de que nossa existência é condicionada pela abertura da perspectiva no mundo quanto no que implica a assunção da parcialidade das visões. *Ver a ciência com ótica de artista, mas a arte, com a da vida...*, a tarefa novamente se apresenta. Sem requerer fundamento, é na superfície que a estética mostra-se como encontro, na ambiguidade e contingência, de algum sentido no mundo.

Nietzsche passa, dessa maneira, da tentativa de determinar o fundamento do mundo a partir de um princípio fisiológico-estético – o *uno-primordial artista* de 1872 – para a demarcação da falta de fundamento da vida humana e a atividade de dação de sentido como parte das condições existência animal. A mundanidade de seu pensamento transita da busca de uma metafísica alternativa, em diálogo com expectativas ainda presentes em meados do século XIX, que propicie uma afirmação do mundo para a acentuação de que, na situação de ampliação da desconfiança a respeito da metafísica, ainda se pode descobrir satisfação na aparência enquanto tal, em seu caráter errático e ambíguo. Essa reorientação é decisiva para o caminho de pensamento de Nietzsche: com base em tal percepção, ele mergulha em reflexões sobre o *perspectivismo* da existência e na ideia de um único mundo – intensificando a polêmica com a filosofia metafísica e com a moral cristã. E se em *A gaia ciência* seu gosto pela aparência aparece como elemento de sua crítica, Nietzsche no prosseguimento de seu percurso aprofunda-se na delimitação daquilo que é *sua perspectiva*.



## 4 CAPÍTULO 3 – PERSPECTIVAS FISIOLÓGICO-ESTÉTICAS: *VONTADE DE PODER* E *AUTOENCENAÇÃO*

### 4.1 Considerações iniciais: *transvaloração* no horizonte de uma filosofia mundana

Os textos sobre a *avaliação socrática da existência*, o *eterno retorno* e *Zaratustra* que fecham a primeira edição de *A gaia ciência* (1882) fornecem uma indicação daquilo que Nietzsche tem em seu horizonte: a percepção da negação da vida que acompanha a tradição filosófica e a suposição de uma ordem moral do mundo; e seu interesse em contrapor uma afirmação do mundo, com o que há de problemático e duro no mesmo. Essa tensão toma conta de sua produção nos anos subsequentes. Todavia, a necessidade de uma concepção modesta de verdade para uma cultura que experimenta crescente desconfiança na metafísica em suas obras anteriores impacta seu próprio pensamento: também para ele está vedada a alegação de posse da derradeira verdade. No lugar de se resignar em uma posição negativa, Nietzsche leva às últimas consequência a compreensão de que, se a ideia de um além metafísico serviu para alimentar um desprezo pelo mundo, com sua derrocada, pode-se reverter tal compreensão. A tomada de posição nietzschiana é um lançar-se impetuosamente em alto-mar e distanciar-se do que fora terra firme. Assim, entre 1883 e 1888, recorte temporal de que se ocupará o presente capítulo, o enfrentamento da desorientação proveniente da crise da metafísica no cenário pós-crítico, cuja expressão popular é a *morte de Deus*, dá-se pelo comprometimento de Nietzsche com um pensamento mundano, sob o signo de uma *transvaloração de todos os valores*.

Os perfis de tal acontecimento são o poeta-profeta *Zaratustra*, as reflexões sobre o problema da *perspectiva*, a ontologia da *vontade de poder*, a assunção da pessoalidade de sua posição *imoralista*, a apresentação de suas *heterodoxias filosóficas* e a demonstração do tornar-se mundano de seu empreendimento através de uma *autoencenação*. Por vias distintas, Nietzsche mergulha na orientação antimetafísica de seu pensamento, em todos esses casos, sob o influxo de uma *tentativa de transvaloração*. A sugestão da necessidade de uma nova determinação do peso das coisas apresentada na edição de 1882 de *A gaia ciência* antecipa algumas questões que o ocupam: a transitoriedade dos valores, o desprezo do mundo pressuposto pela esperança em *outro* melhor e a possibilidade de um outro olhar. Embora a expressão *transvaloração de todos os valores* comece a ocorrer nos cadernos de Nietzsche apenas em meados de 1884, como subtítulo do projeto de obra zaratustriana “*Filosofia do*

*eterno retorno*”<sup>687</sup>, em grande medida, essas linhas gerais vigem já nos primeiros livros de *Assim falou Zaratustra*, publicados em 1883. Mais importante, nos passos finais da trajetória nietzschiana, a *transvaloração* aparece relacionada também ao plano de obra *A vontade de poder*<sup>688</sup>, é tema indireto em *Além de bem e mal* (1886), nos *Prefácios* de 1886 – escritos para a segunda edição das obras publicadas entre 1872 e 1882 – e em *Genealogia da moral* (1887), e ganha status de *tarefa* em *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce homo* e *O anticristo*, livros de 1888.

É notável que a emergência da *transvaloração* como aspecto importante do empreendimento filosófico de Nietzsche, embora implique um agravamento ímpar de seu embate com a cultura, não representa uma ruptura com a trajetória desenhada em suas obras precedentes. Isso se mostra no fato de que um aspecto comum aos escritos do período de 1883 a 1888 é que aquilo que Nietzsche sintetiza na expressão *ver a ciência com a óptica de artista e a arte com da vida* exprime-se na ênfase em *sua arte de interpretação oposta* (para aproveitar expressão de *Além de bem e mal*). Se a *transvaloração de todos os valores* é reconhecida como sua “tarefa dominante”<sup>689</sup> ao final de seu percurso, ela desdobra-se de tarefas auxiliares como àquela ligada à interseção entre ciência, arte e vida. A radicalização de sua contraposição a seu tempo dá-se já na compreensão da dimensão interessada de qualquer ponto de vista e, segundo a hipótese que trabalharemos adiante, realça o aspecto perspectivístico de sua crítica à metafísica e à moral. Isso não significa, no entanto, que o filósofo faça de sua posição um capricho. O que estamos sugerindo é que, a partir das condições colocadas no interior da cultura que integra, ele avança em sua crítica, buscando, a um só tempo, oferecer uma visão afirmativa do mundo e reiterar a descoberta de nossa ‘condenação’ à perspectiva.

Nesse sentido, o momento em que Nietzsche eleva a voz em sua busca de *superar a metafísica* por intermédio de uma *guerra* contra a moral coincide com o incremento de seu comprometimento pessoal. Nossa hipótese é que a forte presença da voz em primeira pessoa e da figura do filósofo nos textos colocam-nos ante ao desafio posto à época: a concomitância entre a percepção do perspectivismo inerente às *visões* de mundo e a dissolução dos fundamentos de nossos valores ‘superiores’. Em tal circunstância, pela boca de *Zaratustra*, pela tese da *vontade de poder* e pela *autoencenação* de sua aptidão – seu olho treinado – para a crítica dos valores modernos, Nietzsche realiza contraposições que visam a criar um contraste entre o que seria uma negação e uma afirmação do mundo. Essa reorientação da compreensão desdobra-se da percepção da falta de fundamento do que fora tomado por muito tempo como

---

<sup>687</sup> NF 1884 26[259].

<sup>688</sup> Cf. NF 1885 2[100].

<sup>689</sup> EH Inteligente 9.

valor em si, oportunidade para uma tentativa de *transvaloração*. O profundo teor antimetafísico e anticristão do empreendimento nietzschiano revela-se, portanto, como a busca de inversões não para substituir o fundamento minado por outro pretensamente mais seguro – algo fora de cogitação no contexto pós-crítico –, mas para criar uma fissura e fazer aflorar o caráter infundado do que antes fora visto como ‘dado’ da realidade por uma cultura.

Nossa leitura é, em suma, que o endurecimento da crítica nietzschiana à metafísica, desdobrada no plano da moralidade, anda em compasso com o aprofundamento da reflexão sobre o enraizamento estético-fisiológico do ser humano no mundo, sintetizada pela noção de *perspectiva* e em voga na colocação de si em cena como opositor da compreensão de mundo cristã culturalmente dominante. Na confecção de nosso argumento, daremos os seguintes passos: discutiremos as peculiaridades da decidida afirmação do mundo realizada pela boca do poeta-profeta Zaratustra; abordaremos a dimensão fisiológico-estética implicada na ideia de perspectiva e sua importância para a tese da vontade de poder; refletiremos sobre a intensificação da narrativa nietzschiana sobre si no encaminhamento de sua polêmica com a moral; indicaremos o papel da delimitação do que seriam suas heterodoxias filosóficas para o empreendimento da transvaloração; e, por fim, tematizaremos a contribuição filosófica da colocação de si em cena na crítica à metafísica e à moral. Em todos esses passos, a posição *mundana* de Nietzsche desenha-se com a demonstração de seu comprometimento na crítica à metafísica. Insinua-se, então, a possibilidade de vermos em sua postura antimetafísica não mera inversão, mas uma autêntica tentativa de superação da metafísica e peculiar antecipação do que a filosofia contemporânea chama de postura *pós-metafísica*. Dentro da compreensão de que “o caminho – não existe!”<sup>690</sup>, em vez da resignação, ele se coloca diante de seu tempo, estimulando o debate e desafiando seus contemporâneos a perceberem os limites de suas compreensões.

A despeito da ousadia implicada em sua oposição à negação da mundanidade típica da tradição filosófica e moral-religiosa, Nietzsche não permanece ingenuamente na órbita da metafísica. Seu empreendimento explora tal órbita para delimitar *seu caminho* e *destino*, vocalizando, algo que se exprime de maneira distinta em seus livros, a crise que sente em latência na cultura. Na decisão do confronto aberto com o caro a seu tempo, vige a percepção das tensões na conjuntura pós-crítica e a tarefa de uma nova determinação dos pesos e visão da vida, enfim, de uma *transvaloração dos valores*. A retração do terreno da metafísica é tomada por Nietzsche como oportunidade de reconduzir o olhar a este mundo, com atenção à terra.

---

<sup>690</sup> Za III Do espírito da gravidade 2.

## 4.2 A fidelidade à terra na boca do poeta-profeta Zaratustra

Os textos sobre o eterno retorno e Zaratustra, que compõem o final da edição de 1882 de *A gaia ciência*, dão o tom do empreendimento que ocupa Nietzsche entre 1883 e 1885: a publicação de *Assim falou Zaratustra*. Frequentemente considerada marco de uma transição no caminho de pensamento de Nietzsche<sup>691</sup>, essa obra filosófico-poético-exortativa – que, na verdade, esquiva-se de uma definição precisa – prolonga não só temas importantes como radicaliza as posições antimetafísicas de *A gaia ciência*. Essa continuidade não é fruto do acaso, já que o primeiro apontamento que contém o nome “Zaratustra” é datado da primeira metade de 1881. A anotação é intitulada “**Meio dia e eternidade. Indicações para uma nova vida**”<sup>692</sup> e seu conteúdo consiste em uma linha com informações sobre o Zaratustra histórico – seu nascimento no lago Urmi, sua ida aos trinta anos à província de Ária e a escrita do livro sagrado Zend-Avesta em sua solidão nas montanhas. Um pouco antes, no mesmo caderno, encontramos as seguintes anotações: “O novo peso: o eterno retorno do mesmo. Infinita importância de nossos saberes, erros, de nossos hábitos, formas de vida para todo porvir. [...] Nosso tipo de bem-aventurança, como mestre do maior ensinamento”; e “eterno retorno de todas as coisas – é sempre a hora do meio dia para a humanidade”<sup>693</sup>. Nos apontamentos de 1881 desenha-se, portanto, a ideia de Zaratustra como *mestre do eterno retorno*.

Como argumentamos no capítulo precedente, já *A gaia ciência* demonstrava a preocupação com a *afirmação da vida*, não apenas nos textos sobre o eterno retorno e Zaratustra, mas desde o primeiro aforismo, cuja ideia básica é defender que os aspectos que perfazem a história da humanidade – por exemplo, a presença dos *impulsos maus* e o contínuo aparecimento de *mestres da finalidade da existência* – podem ser vistos como parte da economia global de conservação da espécie<sup>694</sup>. Mas o que, então, torna lícito ver-se *Assim falou Zaratustra* como momento crucial no pensamento nietzschiano? O próprio filósofo fornece uma resposta ao comentar que a obra o insere em um “novo ‘círculo’ – de agora em diante serei colocado entre os loucos na Alemanha. Trata-se de um tipo extravagante de ‘pregação-moral’”<sup>695</sup>. Tal livro diferencia-se de suas obras precedentes em um aspecto decisivo: possui

<sup>691</sup> cf. ANDLER, 1922, p. 115; HEIDEGGER, 1979, p. 8 KAUFMANN, 1974, p. 423; TONGEREN, 1999, p. 38.

<sup>692</sup> NF 1881 11[195].

<sup>693</sup> NF 1881 11 [141] e [148], respectivamente.

<sup>694</sup> Tratamos desse ponto no Capítulo 2, seção 6.

<sup>695</sup> BVN 1883 370 (carta a Heinrich Köselitz, de 1º de fevereiro de 1883). O capítulo em que Charles Andler nota a mudança processada com *Zaratustra* chama-se “A vida religiosa”, em que o intérprete nota um tipo de entusiasmo religioso adquirido por Nietzsche com suas novas ideias, sintetizado no tom profético cf. ANDLER, 1922, Capítulo III. Como argumentaremos, esse ‘tom profético’ não é fruto de entusiasmo religioso, mas elemento de seu confronto com a metafísica e a moral.

evidentes pretensões literárias, consistindo em uma espécie de prosa poética que emula a tradição discursiva religiosa e transita entre gêneros como a parábola, a oração, a exortação, a narrativa épica e o poema filosófico arcaico<sup>696</sup>. Nesse sentido, por mais confluências que possua com suas publicações anteriores, a proximidade com a literatura e o modo de abordagem do problema da metafísica e da moral fazem de *Assim falou Zaratustra* um livro ímpar na trajetória intelectual nietzschiana: como mergulho ‘extravagante’ em um viés antimetafísico – em que se mistura uma pregação anticristã e um renovado e indireto diálogo com os gregos, na ênfase na transitoriedade terrena sustentada na visão da circularidade do processo do mundo<sup>697</sup>.

Após publicar um livro de aforismos por ano entre 1878 e 1882, seu empreendimento literário ocupa-o nos três anos seguintes, as parte I e II de *Zaratustra* são publicadas em 1883, a III em 1884 e a IV em 1885 (em pequena tiragem, apenas para amigos). Assim, no lugar de prosseguir com a publicação de livros caracteristicamente – apesar de todas peculiaridades – filosóficos, ele investe na escrita de uma obra que é “composição poética”, “sinfonia”, “escrito sagrado” e “livro de exortações”<sup>698</sup>, além de “manifesto”, desdobramento de *Aurora* e *A gaia ciência* e “átrio de minha ‘filosofia’”<sup>699</sup>. Precisamente nessa obra que fica entre a literatura e sua ‘filosofia’ (o uso de aspas sugere uma acepção específica), Nietzsche apresenta considerações de forte teor ontológico – como a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo – que recrudescem suas posições *antimetafísicas* e *anticristãs*. A própria estilística, que não é um dado lateral (cf. ZITTEL, 2018, p. 29ss), favorece seus experimentos e a acentuação de sua crítica. Ele deliberadamente extrapola qualquer cautela ao emular a linguagem dos “livros sagrados”, com a apresentação de um personagem cuja missão é espalhar uma sabedoria sobre o ser da vida e do mundo, ao mesmo tempo em que desafia religiões<sup>700</sup>. Com o mesmo nome do profeta ligado à origem do monoteísmo, o Zaratustra nietzschiano trata a *morte de Deus* como fato e afirma sobre Jesus: “Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso! [...] Ele morreu cedo demais; ele próprio teria renegado sua doutrina se tivesse alcançado a minha idade!”<sup>701</sup>.

A postura polêmica e ensinamentos como o do eterno retorno é o que o filósofo confessa que poderia fazer com que ele fosse visto na Alemanha como louco ou interpretado

<sup>696</sup> É bem verdade que, àquela altura, ele já publicara os conjuntos de poemas *Idílios de Messina*, em uma revista de seu então editor Ernst Schmeitzner, e *Brincadeira, astúcia e vingança*, como parte de *A gaia ciência*. A novidade, todavia, é que a escrita poética, até então marginal, ganha o centro com *Assim falou Zaratustra*.

<sup>697</sup> Em um apontamento de 1883, Nietzsche aproxima o eterno retorno da “fé dos mistérios” dos gregos cf. NF 1883 8[15].

<sup>698</sup> Cf. BVN 1883 373, 375, 397; 1884 479, 485, 486.

<sup>699</sup> BVN 1884 494, 498, 504, 509. Para *Zaratustra* como “manifesto” cf. BVN 1883 389; 1884 492.

<sup>700</sup> Nietzsche menciona Zaratustra como espécie de ‘livro sagrado’ em cartas do final de abril de 1883 a Malwida von Meysenbug (cf. BVN 1883 404) e a Heinrich Köselitz (cf. BVN 1883 405).

<sup>701</sup> *Za Da morte voluntária*.

como mero ‘literato’ que perdeu ligação com a ciência<sup>702</sup>. Dias depois da publicação da parte I de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche recebe a primeira resenha do livro. Não é a extravagância nem a suposta dissolução de seu rigor que estão no foco da resenha, mas o contraponto estabelecido na aguda pregação zarathustriana. Relata Nietzsche: “a posição popular, a única que pode ser apreendida de mim, precisamente minha postura frente ao cristianismo, é apreendida bem e agudamente. ‘*Aut Christus, aut Zarathustra!*’ Ou, bem entendido: trata-se do velho Anticristo há muito prometido”<sup>703</sup>. O filósofo constata, portanto, que apenas a dimensão popular de sua crítica à metafísica reverbera. Na carta em que narra o conteúdo da resenha, Nietzsche nota inclusive que suas posições em relação ao cristianismo e sobre Deus teriam sido mal recebidas nos círculos universitários<sup>704</sup>. Da busca de *superar da metafísica*, o que se ouve é a *negação da moral* e a *morte de Deus* – dito brevemente, as idiossincrasias de um polemista.

O advento de *Zaratustra* acentua o quadro de seu pensamento como oposição ao cristianismo – a metafísica popular em que os pensadores modernos mantiveram-se enredados –; ele sublinha que agora é visto como anunciador do próprio Anticristo. O fato é que Nietzsche retoma algumas de suas posições anteriores, expressando agora *seu gosto* contrário à *negação* implicada na concepção de um *além-mundo* na forma de ensinamentos oferecidos por uma espécie de evangelizador sobre-humano. A dimensão popular da obra é sintetizada em seu subtítulo: está-se diante de *um livro para todos e para ninguém*, ou seja, que, a um só tempo, toca em pontos sensíveis a qualquer um e se expressa de maneira que não é alheia ‘ao povo’, mas que permanece estranho porque evento inaudito. O filósofo que anunciara a *morte de Deus* coloca tal sentença na boca de um tipo de profeta, como ‘boa nova’ que possibilitaria a redescoberta da Terra – o que doa ao livro um irônico aspecto de “quinto ‘evangelho’”<sup>705</sup>.

O início de *Assim falou Zaratustra* é, com pequenas alterações, aquele exposto no final de *A gaia ciência*: após permanecer dez anos retirado em uma montanha com sua águia e sua serpente, o personagem-título sente que acumulou certa sabedoria e compartilha com o Sol, na aurora, a decisão de descer até os homens para repartir sua abundância. “Para isso devo baixar à profundidade: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante! Devo, assim como tu, *declinar*, como dizem os homens aos

<sup>702</sup> Cf. BVN 1883 402 (carta de 17 de abril a Heinrich Köselitz).

<sup>703</sup> BVN 1883 457 (carta de 26 de agosto de 1883 a Heinrich Köselitz).

<sup>704</sup> Durante um curto período de agosto de 1883, Nietzsche nutriu a ideia de oferecer uma conferência na Universidade de Leipzig, cujo tema seria “os gregos como conhecedores dos homens” (BVN 1883 452). Todavia, como conta a Köselitz, Max Heinze – que fora seu professor em Schulpforta e era então reitor daquela universidade – o advertira que seu nome não seria aceito na faculdade de Filosofia devido às críticas ao cristianismo e à sentença da morte de Deus (cf. JANZ, 2016b, p. 165).

<sup>705</sup> BVN 1883 375 (carta de 13 de fevereiro de 1883 a Ernst Schmeitzner).



quais desejo ir”<sup>706</sup>, diz. Para referir-se à descida de Zaratustra aos homens, Nietzsche utiliza o verbo *untergehen*, que é literalmente *ir* [*gehen*] *abaixo* [*unter*], usado no alemão para se referir ao poente. Assim como o Sol leva sua luz no ciclo, também Zaratustra parece visar a “trazer a luz à terra” ou, em linguagem religiosa, “ser ‘a luz da Terra!’”<sup>707</sup>. Por que ele quer tornar-se novamente homem, começa seu *ocaso, declínio* [*Untergang*]. Tal imagem é significativa, pois ela prepara justamente a descida de Zaratustra do monte, momento em que seu aprendizado solitário ganha contornos de ensinamentos ao povo. Pode-se dizer que, com isso, o autor desse ‘livro sagrado’ ficcional também declina, vai em direção a um baixo para se exprimir, tratando em chave ‘religiosa’ de problemas que o ocupam: a desconfiança epocal na metafísica, a dissolução dos fundamentos da moral e a plausibilidade da mundanização do ser humano.

No princípio de sua jornada, depois de sair da montanha, Zaratustra caminha por um bosque onde encontra um homem velho que o reconhece por tê-lo visto subindo para seu retiro dez anos antes e nota uma mudança no andarilho, ele tornou-se “criança” e “desperto”. Sem entender o motivo da descida, o ancião pergunta: “que queres agora entre os dormentes?”<sup>708</sup>. A caracterização dos homens pelos quais Zaratustra declina como ‘dormentes’ remete ao despertar do dogmatismo provocado pela crítica kantiana e pela compreensão nietzschiana de que tal evento ainda não foi assimilado por uma cultura que deposita esperanças de edificação na metafísica e em suas versões populares. Aliás, não só a caracterização do protagonista como *desperto* indica esse contraste, também a observação de que ele tornou-se *criança*. Em *Assim falou Zaratustra*, a simbologia da criança aparece no conhecido “Das três metamorfoses”, em que é apresentada como estágio final de uma transformação espiritual, cujos antecedentes são o camelo (o animal que se ajoelha para receber a carga, os valores estabelecidos) e o leão (animal que luta para libertar-se e ser senhor). A criança é a passagem do ímpeto liberador do *não* leonino para a inocência: “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”<sup>709</sup>. Tal compreensão retoma a posição que Nietzsche reconhece em Heráclito: o devir como jogo inocente de criança esvazia o mundo de um *sentido moral* prévio e final – sem recorrer a *théos* e *télos*.

Voltando à pergunta do velho homem: que quer Zaratustra entre os que dormem? A resposta dele é: “Trago aos homens uma dádiva”<sup>710</sup>. A conversa não avança sobre o presente

<sup>706</sup> Za Prólogo 1.

<sup>707</sup> GC 293. Lembre-se que Jesus diz aos discípulos: “Vós sois a luz do mundo. [...] Não se acende uma lâmpada para colocá-la debaixo de uma caixa, mas sim no candelabro, onde ela brilha para todos os que estão em casa” (BÍBLIA, Mateus 5, 14-15).

<sup>708</sup> Za Prólogo 2, tradução modificada.

<sup>709</sup> Za Das três metamorfoses. Sobre a afirmação nietzschiana do jogo em Heráclito cf. FTG 7; FPP 10.

<sup>710</sup> Za Prólogo 2.

zaratustriano, de modo que a única informação que temos é que está ligado à felicidade em excesso que o levou a descer para o meio dos homens. O final do diálogo com o ancião, entretanto, dá pistas interessantes: Zaratustra questiona o que aquele homem faz na floresta e descobre que ele louva a Deus. “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”<sup>711</sup>, espanta-se. No episódio seguinte, o personagem chega a uma cidade e decide apresentar o *além-do-homem* [Übermensch] à multidão reunida em uma praça, introduzindo-o com a asseveração “[o] homem é algo que deve ser superado”<sup>712</sup>, pois envolvido na dinâmica do mundo é passagem e não fim. O chamado ao *além-do-homem* pressupõe o *dever humano na terra* e é resultado da *morte de Deus*, a partir da qual “[o]fender a terra é o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!”<sup>713</sup>. Nietzsche reapresenta problemáticas trabalhadas em suas obras filosóficas anteriores sob nova roupagem, adotando um vocabulário religioso contra a metafísica e o cristianismo. Tal ambiguidade está presente na exortação: “Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!”<sup>714</sup>.

A ideia *além-do-homem* como *sentido da terra* constrói-se em oposição ao *último homem*<sup>715</sup>, tipo que vê a si e seus valores como ato final para que o mundo estava destinado – algo próximo à *falta de sentido histórico* dos modernos observada em *Humano*. Depois de Zaratustra apresentar esses dois tipos, o motivo da multidão reunir-se na praça emerge: eles esperavam pela apresentação de um equilibrista. O funâmbulo inicia a travessia da corda, que se encontrava presa entre o topo de duas torres; no meio do caminho, um palhaço sai de uma das torres e o atrapalha, provocando sua queda. Ambos personagens articulam-se ao pensamento de Nietzsche: à cautela de quem caminha em uma linha tênue e à tolice de quem resolve correr sobre a corda. Zaratustra vaga com o cadáver do equilibrista por um tempo até concluir que precisa enterrá-lo e pôr-se a caminho de sua meta, disposto a saltar (como o palhaço) “sobre os hesitantes e vagarosos”<sup>716</sup>. O momento de tal decisão é um meio-dia, Zaratustra olha para o céu e vê sua águia voando em círculos com a serpente enrodilhada no pescoço, juntos o animal orgulhoso e o prudente. “E, se algum dia minha prudência me abandonar: – oh, ela gosta de bater asas! –, que meu orgulho, então, ainda voe juntamente com minha tolice!”<sup>717</sup>, afirma.

<sup>711</sup> Za Prólogo 2. Cabe lembrar que a *morte de Deus* fora anunciada em *A gaia ciência* (cf. GC 108, 125).

<sup>712</sup> Za Prólogo 3.

<sup>713</sup> Ibidem.

<sup>714</sup> Ibidem.

<sup>715</sup> Cf. Za Prólogo 5.

<sup>716</sup> Za Prólogo 9. Nietzsche identifica Zaratustra e o palhaço no apontamento NF 1883 16[88].

<sup>717</sup> Za Prólogo 10.

Após tal declaração, Zaratustra começa, de fato, seu declínio.

O personagem-eremita-profeta Zaratustra não pode ser identificado com o filósofo Nietzsche<sup>718</sup>, mas, assim como na *superação da metafísica, negação da moral e morte de Deus* o filósofo assume o heroico e tolo de seu gosto, a *fidelidade à terra* orgulhosamente pregada por Zaratustra carrega tolice. Porém, há também prudência: com o vazio criado pelo Deus morto, ofender a terra tornar-se absurdo. Em meio a essa ambivalência o protagonista discursa em prol da mundanização do ser humano, como modo de *afirmação da vida*. Um sinal claro disso é que contra os *desprezadores do corpo*, Zaratustra ressalta: “o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”<sup>719</sup>. Contra a cisão entre o mundano e o divino no ser humano, o corpo é apresentado como *grande razão*, que utiliza “a pequena razão que chamas de ‘espírito’”<sup>720</sup> como instrumento. De dentro de tal compreensão, os *desprezadores do corpo* e os *pregadores da morte* – ou *da vida eterna* – aparecem como expressões do terreno no corpo, do *Si-mesmo* por trás dos sentimentos e pensamentos, que diz através deles que quer perecer, porque enfermo.

Após a morte de Deus e a descoberta, digna de “risada, ou dolorosa vergonha”<sup>721</sup>, do parentesco do homem com o verme e o macaco, Zaratustra professa a superação do homem. Como o próprio Nietzsche fará questão de esclarecer anos mais tarde em *Ecce homo* ao perceber uma incompreensão grosseira, o *além-do-homem* não é a idealização de uma espécie superior de homem, uma evolução final segundo um darwinismo rudimentar<sup>722</sup>. Trata-se de uma reflexão sobre a situação da humanidade no momento que sua antiga imagem divinizada rui e resta-lhe sua condição de animal (cf. STEGMAIER, 2009, p.32). Encaminhar-se à tentativa do além-do-homem significa desfazer-se do desprezo e desespero para olhar com boa consciência a transitoriedade das coisas humanas. “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!”<sup>723</sup>, diz Zaratustra. Tal afirmação aparece junto à primeira ocorrência da noção de *vontade de poder* na obra nietzschiana e no contexto da constatação da diversidade de ‘bem’ e ‘mal’ dos povos, sendo o avaliar característico de cada povo condição de sua manutenção – caso contrário, desapareceria sob a medida de seu vizinho. Ele declara: “Uma tábua de valores se acha suspensa

<sup>718</sup> Como bem nota Claus Zittel: “Zaratustra não é o *alter ego* de Nietzsche, como Fausto não é o de Goethe ou Adrian Leverkühn não é o de Thomas Mann. Nietzsche é o autor de Assim falava Zaratustra, no qual muitas personagens aparecem, as quais se relacionam de forma complexa entre si” (ZITTEL, 2018, p.33).

<sup>719</sup> Za Dos desprezadores do corpo.

<sup>720</sup> Ibidem.

<sup>721</sup> Za Prólogo 3.

<sup>722</sup> Cf. EH Por que escrevo livros tão bons I.

<sup>723</sup> Za Das mil metas e uma só meta.

sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder”<sup>724</sup>.

Como é característica de tais pronunciamentos enigmáticos, nenhuma outra consideração sobre a *vontade de poder* é feita na Parte I de *Assim falou Zaratustra*. Apenas se pode atestar que, chegado o momento em que o homem atual tornou-se algo que *deve* ser *superado* [überwunden] – inclusive porque foi tornado um “rio imundo”<sup>725</sup> sob a projeção do Deus ora morto –, o personagem encontra nas tábuas de valores dos povos os monumentos de suas *superações*. A meta zaratustriana não seria, dessa forma, estranha à humanidade. A diferença da circunstância é que, com o perecimento da possibilidade do supremo apoio, as tábua revelam-se criações humanas. A tábua mais cara ao Ocidente obrigava, em primeiro lugar, a amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, Zaratustra alega, no entanto, que um dos objetos de amor encontra-se morto e que, de resto, “vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos”<sup>726</sup>. Em vez da fuga ao próximo no amor ao homem abstrato, Zaratustra ensina o amigo como “premonição do *além-do-homem*”:

Eu vos ensino o amigo em que o mundo se acha pronto, um invólucro do bem – o amigo criador, que tem sempre um mundo pronto para oferecer. E, assim como o mundo se desenrolou para ele, enrola-se novamente em círculos, como o devir do bem a partir do mal, como o devir das finalidades a partir do acaso. Que o futuro e o mais distante sejam para ti a causa do teu hoje: no teu amigo debes amar o *além-do-homem* como tua causa. Meus irmãos, não vos aconselho o amor ao próximo: aconselho-vos o amor ao mais distante<sup>727</sup>.

Abstraindo-se da possível alusão ao *eterno retorno* (que só ganha contornos mais nítidos ao final da Parte III), vê-se que a tensão criada com o cristianismo amplifica-se no ensinamento zaratustriano com a inversão do popular ‘amor ao próximo’ no ‘amor ao distante’. O *próximo* parece ser, aqui, entendido como um *tu* em geral que é digno de ser amado enquanto projeção do *idêntico*; o *distante*, pelo contrário, é pensado como o não-idêntico, como *alteridade*, como “poder-ser-outro” (GIACOIA, 2011, p. 11). Zaratustra menciona, em outro discurso, que o amigo é “o teu próprio rosto, num espelho tosco e imperfeito”<sup>728</sup>, então, é rosto que concerne a nós e não nos é absolutamente estranho, porém, é diferença. Nesse sentido, a amizade mostra-se como aprendizado do *amor ao distante*, elogiado precisamente porque ensina a apreciar ‘o mundo que se acha pronto’, porque significa ver e amar nesse outro seu ter-de-ser tal qual é. O conselho de Zaratustra coloca-nos, portanto, diante de um amor à concretude

<sup>724</sup> Za Das mil metas e uma só meta.

<sup>725</sup> Za Prólogo 3.

<sup>726</sup> Za Do amor ao próximo.

<sup>727</sup> Ibidem, tradução modificada. Já se observou que a valorização da amizade seria uma referência ao *ethos* antigo (cf. ABBEY, 1999, p. 52, 65).

<sup>728</sup> Za Do amigo.

do singular e das necessidades que o conformam. Nesse amor à diferença, ele abre a possibilidade de amarmos aquilo que *não somos*, algo ainda futuro, o *além-do-homem*.

O amigo, além de ser o endereçamento de seu amor, cumpre outro papel para Zaratustra: “Eu e mim estamos sempre muito envolvidos numa conversa: como suportar isso, se não houver um amigo? Para o eremita, o amigo é sempre o terceiro: o terceiro é a cortiça que não deixa que afunde a conversa”<sup>729</sup>. Em uma acepção mais ampla, o ‘amigo’ denota a pedra de toque que ajuda a manter a reflexão, pois impõe justamente diferença, impedindo a cessão do movimento na identidade. Zaratustra, como *amigo dos maus* que se porta como “ladrão de todos os valores”<sup>730</sup>, recebe um cajado de suas águia e serpente cuja simbologia remete aos princípios que o levaram a seu amor ao distante e talvez mau: “um sol dourado e, em torno dele, a serpente do conhecimento”<sup>731</sup>. Zaratustra, que sublinhara o ódio dos que têm ânsia de Deus ao conhecimento e à retidão, recebe um bastão que carrega a representação da emergência do mal entre os cristãos<sup>732</sup>. Mas a serpente está unida ao sol, a um símbolo de claridade e promessa de continuidade do círculo da vida. O que há de maldade em seu amor é fruto de uma dedicação à retidão intelectual e abertura de futuro. A primeira parte de *Zaratustra* encerra-se com o eremita exortando seus discípulos a buscarem *seu próprio caminho* – em um convite à assunção da diferença – como condição para que um dia possam celebrar o “grande meio-dia” em que falarão: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o além-do-homem*”<sup>733</sup>.

No início da Parte II, Zaratustra está de volta às montanhas à espera do resultado de sua sementeira. Certo dia, em um sonho aparece-lhe um menino com um espelho, em cuja imagem seu reflexo traz a careta e o riso de um demônio, o que interpreta como aviso: sua *doutrina* e dádiva está em perigo, pois seus inimigos distorceram sua imagem<sup>734</sup>. Assim, ele resolve que precisa seguir novos caminhos e adotar nova fala, sem receio da maldade [*Bosheit*], consciente de que seus inimigos podem pensar “que o *Maligno* [*Böse*] se enraivece por sobre

<sup>729</sup> Za Do amigo.

<sup>730</sup> Za Da virtude dadivosa 1; cf. Za Das velhas e novas mulherezinhas.

<sup>731</sup> Ibidem. A ‘serpente do conhecimento’ tem evidentes paralelos com a narrativa bíblica da descoberta do bem e do mal: “a serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus tinha feito. Ela disse à mulher: ‘É verdade que Deus vos disse: ‘Não comais de nenhuma das árvores do jardim?’” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus nos disse: ‘Não comais dele nem sequer o toqueis, do contrário morrereis’”. Mas a serpente respondeu à mulher: “De modo algum morrereis. Pelo contrário, Deus sabe que, no dia em que comerdes da árvore, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal”. A mulher viu que seria bom comer da árvore, pois era atraente para os olhos e desejável para obter conhecimento. Colheu o fruto, comeu dele e o deu ao marido a seu lado, que também comeu. Então os olhos de ambos se abriram, e, como reparassem que estavam nus, teceram para si tangas com folhas de figueira” (BÍBLIA, Gênesis 3, 1-7).

<sup>732</sup> Sobre o ódio ao conhecimento e à retidão cf. Za Dos trasmundanos.

<sup>733</sup> Za Da virtude dadivosa 2, tradução modificada.

<sup>734</sup> Cf. Za II O menino com o espelho.

suas cabeças” e de que seus amigos se assustarão com sua “selvagem sabedoria”<sup>735</sup>. Ele parte, então, à busca das “ilhas bem-aventuradas”<sup>736</sup>; ao chegar em tal lugar, Zaratustra cria uma imagem parece simbolizar sua selvagem sabedoria: “Os figos caem das árvores, são bons e doces; ao caírem, rasga-se a sua pele rubra. Um vento do norte sou eu para os figos maduros. Assim, como figos vos caem estes ensinamentos”<sup>737</sup>. A figueira é a árvore mencionada no “Apocalipse” na ocasião da abertura do sexto selo: “As estrelas do céu caíram sobre a terra, como a figueira deixa cair seus frutos verdes, quando bate um vento forte”<sup>738</sup>. Zaratustra, porém, é vento que derruba figos maduros, oportunamente.

Oferecendo o sumo e polpa desses figos doces, ele exorta a que se veja a plenitude ao redor, e completa: “Um dia se falou ‘Deus’, ao olhar para os mares distantes; mas agora vos ensinei a falar: ‘além-do-homem’. Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora”<sup>739</sup>. O figo que Zaratustra oferta pode, logo, ser visto como oferenda do *anticristo*, mas está maduro. Com o *Deus morto* e a *criação* de um deus como impossibilidade – já que conscientemente *criado* –, ele apresenta uma meta mundana: a superação do último homem. É significativo Zaratustra reconhecer que sua meta é também *conjectura*. O poeta-profeta estimula os *conhecedores* [*Erkennenden*] a admitirem o quanto o mundo é ‘criação’ da vontade e razão humanas como forma de abrir o horizonte. Contra a conjectura ‘Deus’, ele diz: “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório! Tudo intransitório – é apenas *símile* [*Gleichnis*]! E os poetas fingem demais”<sup>740</sup>. Deus e toda doutrina de um ser eternamente igual [*gleich*] a si mesmo, além de revelar uma inimizade para com o humano, é apenas *símile*, *parábola*. Zaratustra, como poeta, também mente, mas de modo distinto: “os melhores *símiles* devem falar do tempo e do devir: devem ser louvor e justificação de toda transitoriedade!”<sup>741</sup>. Ele assume seu *gosto* na tarefa de inocentar o devir em geral e a mundanidade humana.

<sup>735</sup> Za II O menino com o espelho.

<sup>736</sup> O nome de tal lugar assemelha-se ao da terra mítica da Antiguidade onde vivem heróis a que se refere Hesíodo. Em *Os trabalhos e os dias*, encontramos: “a outros, conferindo-lhes vida e moradia à parte dos humanos, / Zeus pai, filho de Crono, estabeleceu-os nos limites da terra. / E eles, o coração sem cuidados, habitam / as ilhas dos bem-aventurados, junto ao Oceano / de fundos redemoinhos, / afortunados heróis, para quem um fruto doce como o mel, / que floresce três vezes ao ano, a terra fecunda traz” (*Os trabalhos e os dias*, 168-173). Já na *Odisseia* de Homero, esse lugar é chamado de “campo Elísio, os limites da terra”, onde “a subsistência é mais fácil para os homens” (*Odisseia* IV, 563, 565).

<sup>737</sup> Za II Nas ilhas bem-aventuradas.

<sup>738</sup> A figueira é uma árvore recorrente na Bíblia, ela fornece a Adão e Eva proteção para sua nudez e está ligada à segurança e à fertilidade da terra cf. BÍBLIA, Gênesis 3, 7; Deuteronômio 8, 8; Números 20, 5; Provérbios 27, 18; Reis 5, 5.

<sup>739</sup> Za II Nas ilhas bem-aventuradas, tradução modificada.

<sup>740</sup> Ibidem.

<sup>741</sup> Ibidem. O *além-do-homem* e a *vontade de poder*, evidentemente, são *símiles* de louvor e justificação da transitoriedade. Ele é explícito ao dizer em outra passagem: “sempre somos [os poetas] levados para cima – para o reino das nuvens: nelas botamos nossos coloridos bonecos e os chamamos deuses e super-homens” (Za II Dos poetas).



Como sugere já em seu “Prólogo”, Zaratustra compreende que com a *morte de Deus*, o ser humano emerge como parte da dinâmica da terra, em seu parentesco com o verme e com o macaco. Por isso mesmo, após indicar sua preferência pela *justificação da transitoriedade*, para aqueles que dizem “[o]lhai para Zaratustra! Ele não anda entre nós como se fôssemos animais?”, ele propõe: “seria melhor falar assim: ‘O conhecedor anda entre os homens como se estivesse entre animais’”<sup>742</sup>. Colocando-se ainda além do mero reconhecimento da animalidade humana, que poderia ser fonte de vergonha tanto pela visão da proveniência mundana quanto da mentira da proveniência divina, Zaratustra ressalta que o nobre impõe a si mesmo *não envergonhar*, o que significa lançar um novo olhar para a história humana. Apesar do nobre ser mencionado em terceira pessoa, tal compreensão implica a visão zaratustriana sobre tal história, como alguém que lida com a difícil percepção de que “a vida mesma necessita de inimizade, mortes e cruces de martírio”, “*necessita da gentalha*”<sup>743</sup> e não fica preso à inconformidade com a *gentalha* que despreza a terra e envenena a vida. Ele supera o *nojo* descobrindo uma *fonte de prazer* que não serve aos impuros, àqueles sem asseio consigo e no trato com o mundo.

A libertação do nojo da gentalha passa pela visão de que todos os valores são “armas e ressonantes sinais de que a vida tem de superar a si mesma”<sup>744</sup>. Reconhecido que as tábuas de valores, com que os povos demarcam sua singularidade, fazem parte do processo de superação próprio à vida, também os valores que Zaratustra contradiz e seu contradizer são parte de tal dinâmica. O problema é a subsistência da veneração a valores em perecimento, na crença – *contra a vida* – da intransitoriedade dos mesmos. A icônica passagem em que a vida diz ser *vontade de poder*, é uma afirmação da necessidade do *sido* e de sua *superação*.

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo que *sempre tem de superar a si mesmo*. / É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. / Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – pelo poder! / Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer! / O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade. / E também tu, homem do conhecimento, é apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés de tua vontade de verdade. [...] onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder! / Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” –<sup>745</sup>.

<sup>742</sup> Za II Dos compassivos, tradução modificada.

<sup>743</sup> Za II Da gentalha.

<sup>744</sup> Za II Das tarântulas.

<sup>745</sup> Za II Da superação de si mesmo.

Gostaríamos de chamar atenção para quatro pontos dessa longa passagem: a alegação de que tal segredo teria sido lhe ensinado pela vida; a ideia de que no declínio é a própria vida que se sacrifica pelo poder; a demarcação de que também o *conhecedor* é expressão dessa vontade; e a afirmação de que onde há vida não há vontade de vida, mas de poder. Invertendo a ordem. A constatação de que onde há vida há vontade de poder evita a ideia de que a vida buscaria conservação eterna, dado que isso justificaria a manutenção mas não a transitoriedade. A assunção do *conhecedor* como expressão da vontade de poder legitima o ser *veraz* de Zaratustra, como aquele que “vai para desertos sem deuses e que partiu seu coração venerador”<sup>746</sup> e, por isso, é visto pelos ‘bons e justos’ como *destruidor da moral*. Essa posição do conhecedor está vinculada, inclusive, à ideia de que também o declínio, o recolher-se faz parte da dinâmica da vida enquanto dá vazão ao poder, como parte de seu ciclo para um novo florescer. Por fim, ao declarar que a vida lhe teria confidenciado seu segredo, Zaratustra insinua possuir algum saber a mais sobre as profundezas do orgânico, sobre a essência dos processos naturais por ter penetrado “no coração da vida e até nas raízes de seu coração!”<sup>747</sup>. Esse último ponto é crucial porque sustenta as demais considerações. Aquele que ouviu a confidência da vida pode dizer que o declínio e o conhecedor são desdobramentos da essência dela.

O interessante é que, ainda que seja conhecedor, tal concepção da vida não advém de um *puro* ou *imaculado conhecimento*, do desnudamento desinteressado e objetivo do existente, no entanto do fato de que “Zaratustra é um poeta [*Dichter*]”<sup>748</sup>. Embora na apresentação da vontade de poder o poeta-eremita assevere ter adentrado o coração da vida, logo em seguida, ele reafirma que os poetas mentem e observa que eles compartilham a crença de que “quem aguça os ouvidos, deitados na relva ou em declives solitários, aprende algo das coisas que estão entre o céu e a terra. E, se lhes vêm ternas emoções, os poetas sempre acham que a própria natureza se apaixonou por eles”<sup>749</sup>. O próprio Zaratustra nos coloca, assim, em guarda contra sua visão do coração da natureza e ele parece mesmo tencionar fazê-lo inclusive ao reconhecer que tanto deuses quanto super-homens são símiles, artimanhas de poeta, conjecturas. Então, se não se trata propriamente de uma descoberta da estrutura profunda da realidade, qual o sentido de Zaratustra criar tais símiles? Sua preocupação, como ele nota, é com a apresentação de símiles melhores, que não ficam presos ao anseio do intransitório e justificam a transitoriedade. Os símiles zaratustrianos são, portanto, parte de uma atitude perante o ser humano e o mundo:

---

<sup>746</sup> Za II Dos sábios famosos.

<sup>747</sup> Za II Da superação de si mesmo.

<sup>748</sup> Za II Dos poetas. Sobre a crítica ao “puro conhecimento” cf. Za II Do imaculado conhecimento.

<sup>749</sup> Ibidem.

“este é todo meu engenho [*Dichten*] e esforço, eu componho [*dichte*] e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso. [...] Redimir o que passou em transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isso seria para mim redenção”<sup>750</sup>.

A busca por poetar em *um* subjaz à ideia de que a vida é *vontade de poder*, pois sua doutrina faz do sido parte da dinâmica da vida, necessidade, evitando o nojo e a vergonha. Com isso supera-se o sofrimento por não poder “querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo” e aprende-se a *vontade criadora* que fala ‘assim eu quis’. Mas ele se questiona: “Quem lhe ensinou também o querer-para-trás?”<sup>751</sup>. Com essa pergunta, Zaratustra se detém, aparentando estar aterrorizado e amedrontado. Nenhum dos discípulos nota a reticência, apenas o corcunda, “que tem coisa demais nas costas”<sup>752</sup> – um peso incorporado –, percebe que ele cala algo. No último discurso de *Zaratustra II*, antes de retornar à sua montanha, ele narra a seus amigos o diálogo travado na noite anterior com sua “terrível senhora” e “hora mais quieta”<sup>753</sup>, cujo tema é sua recusa em admitir certo saber por vergonha e fraqueza. “Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduro para teus frutos! Assim, tens de voltar para a solidão: pois debes ainda ficar tenro”<sup>754</sup>, ele escuta de sua senhora.

A Parte III de *Assim falou Zaratustra* inicia-se onde termina a precedente, com o personagem-título encaminhando-se à sua “última solidão”<sup>755</sup>. Projetada até meados de 1884 como “*finale*”<sup>756</sup> da narrativa sobre o declínio de Zaratustra, tal parte dá sinais de uma resolução da história, com a retomada da ideia de *grande meio-dia* e com o delineamento do *eterno retorno* – o pensamento silenciado. Logo no segundo discurso da Parte III, intitulado “Da visão e do enigma”, a temporalidade do mundo entra no centro da reflexão. O discurso começa com Zaratustra à bordo de um barco para sair das ilhas bem-aventuradas em direção à sua solidão. Após manter-se calado por dois dias, ele relata um enigma aos marinheiros que o acolheram.

<sup>750</sup> Za II Da redenção.

<sup>751</sup> Ibidem.

<sup>752</sup> Ibidem.

<sup>753</sup> Za II A hora mais quieta.

<sup>754</sup> Ibidem.

<sup>755</sup> Za III O andarilho.

<sup>756</sup> Apesar de afirmar em uma carta de 9 de novembro de 1883 a seu amigo Franz Overbeck (BVN 1883 473) que *Zaratustra* teria uma quarta parte, em cartas de 6 de fevereiro de 1884 ao mesmo Overbeck (BVN 1884 486) e a seu editor Ernst Schneitzner (BVN 1884 485), Nietzsche assume a Parte III como “*finale*”. Além disso, em meados de 1884, ele apresenta Zaratustra como projeto já finalizado (cf. BVN 1884 511). Em 15 de novembro de 1884, ele fala à irmã da existência de uma quarta parte – projetando ainda a quinta e a sexta (BVN 1884 556). Apenas em 12 fevereiro de 1885, Nietzsche menciona a seu amigo Carl von Gersdorff (BVN 1885 572) a Parte IV como “*finale*” – o mesmo termo ocorre em cartas de 14 de março a Köselitz (BVN 1885 580) e de 31 de julho a Paul Heinrich Widemann (BVN 1885 616). Em toda essa correspondência de 1885 em que menciona a quarta parte, Nietzsche deixa claro que não tem intenção de que ela seja de conhecimento público. Cabe mencionar que, em 1887, a publicação de *Assim falou Zaratustra* em um único volume conta com as três primeiras partes, ocultando a quarta, que teve somente quarenta e cinco exemplares impressos em 1885. A interpretação de que a terceira parte constitui-se como ápice da obra não é uma inovação, Eugen Fink já apontou isso (cf. FINK, 2003, p. 70).

Ele conta que um dia caminhando, sombrio, em uma trilha que subia, seus pés sentiam algo em suas costas a puxá-los para baixo, o *espírito de gravidade*, “meio anão, meio toupeira; aleijado, aleijador”<sup>757</sup>. Tal espírito insistia em dissuadi-lo de continuar indo para o alto, lembrando-lhe que o que é atirado para cima tem que cair, até que Zaratustra, cansado da opressão exercida, toma coragem e fala: “Anão! Ou tu, ou eu!”<sup>758</sup>. O anão sai, então, das costas de Zaratustra, que começa a demonstração de um pensamento aproveitando ambos estarem diante de um portal com duas faces, com dois caminhos nele convergentes: o nome do portal é *Instante*. “Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal que eles se encontram”<sup>759</sup>, declara. Admitindo-se que o caminho *para trás* é uma eternidade, Zaratustra questiona se tudo o que pode ocorrer não *tem de* haver ocorrido e, estando os acontecimentos atados, se o caminho adiante já não foi percorrido e precisa ser percorrido uma vez mais.

“[N]ão temos de haver existido todos nós? – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente?”<sup>760</sup>, pergunta. Após falar isso, Zaratustra escuta um uivo de cão, que ele atribui à presença da lua cheia à meia-noite em que se encontravam ele e o anão, e, de repente, nota estar só em um lugar ermo, complementando com a ideia de que “*ali jazia [lag] um ser humano*”. A ideia parece ser a de relacionar o retornar eternamente com a presença de uma noite profunda, de escuridão, em que o homem descobre-se abandonado, largado. Tal interpretação viabiliza-se no relato seguinte de Zaratustra: “Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca. Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto?”<sup>761</sup>. A serpente enrolada sobre o sol compunha o cajado entregue pelos discípulos a Zaratustra, agora, é uma serpente negra e pesada que sufoca o pastor, isto é, a contraparte do círculo solar. Zaratustra lança um grito para que o pastor morda a cabeça da serpente, o que ele faz. “Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!*”<sup>762</sup>, afirma.

A simbologia das visões de Zaratustra apontam para a possibilidade da superação do pastor e do homem através da experiência do retorno eterno inclusive do mais pesado e obscuro – da dor, do horror, do nojo – e é a essa superação, simbolizada pelo riso, que ele anseia. No

---

<sup>757</sup> Za III Da visão e do enigma 1.

<sup>758</sup> Ibidem.

<sup>759</sup> Za III Da visão e do enigma 2.

<sup>760</sup> Ibidem.

<sup>761</sup> Ibidem.

<sup>762</sup> Ibidem.

discurso subsequente Zaratustra afirma, construindo inadvertidamente um paralelo com o anterior, que seu pensamento o mordeu e completa: “Ah, pensamento abismal [*abgründlicher*] que é *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer? [...] Mesmo teu silêncio me quer sufocar, ó abismal silencioso”<sup>763</sup>. A experiência do jovem pastor não lhe é absolutamente estranha, ele também conhece o perigo do sufoco pelo pensamento abissal. Mas Zaratustra, mesmo “[a]ntes do nascer do sol”, ou seja, ainda sob a escuridão, é “alguém que abençoa e diz Sim”<sup>764</sup> mesmo diante de abismos [*Abgründe*] e está preparado para ver o mundo em seu dar-se sem sentido prévio. Ele até mesmo é capaz de intensificar tal experiência com a hipótese de que mesmo o mais sem sentido e duro retorna eternamente. A postura zaratustriana é a de alguém que procura evitar as fontes de desprezo do mundo.

Tal postura faz-se presente em um discurso que joga com a abordagem metafísica a partir da reflexão sobre o mal. “Num sonho, no último sonho da manhã, eu estava hoje num promontório – além do mundo, eu segurava uma balança e *pesava* o mundo”<sup>765</sup>, conta Zaratustra. É significativo que no *último* sonho da manhã, logo, pouco antes de ser despertado, ele encontre-se em um lugar *além* do mundo que o permitiria pesá-lo – estabelecendo diálogo com as tentativas de ajuizamento do todo, que pressupõem uma posição externa ao existente. A importância de tal sonho para Zaratustra é que “[c]omo algo humanamente bom veio ele [o mundo] a mim”<sup>766</sup>, o que o inspira a pesar bem as três piores coisas, a saber: *volúpia*, *ânsia de domínio* e *egoísmo*. Ele, então, põe-se a inverter as visões negativas sobre essas três coisas. Se a existência da volúpia é algo que faz os trasmundanos, desprezadores do corpo verem somente imundície no mundo, Zaratustra a apresenta como inocência e liberdade, “transbordante gratidão de todo futuro ao presente”. Se a ânsia de domínio é a impiedosa espada imposta a um povo orgulhoso, Zaratustra a mostra como “amor que sedutoramente pinta purpúreas bem-aventuranças no céu da terra”. Se o egoísmo é, para os cansados do mundo, falta de virtude, para Zaratustra a virtude provém do “corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si”<sup>767</sup>.

Zaratustra, o *sem-deus* e *amigo dos maus*, inverte as valorações tradicionais sobre coisas que participam da presença humana na terra a fim de pesar humanamente bem o mundo, de lançar um olhar bom para as expressões da mundanidade humana. E acerca dos cansados e desprezadores, ele profetiza, parodiando a linguagem evangélica: “para todos eles está

<sup>763</sup> Za III Da bem-aventurança involuntária.

<sup>764</sup> Za III Antes do nascer do sol.

<sup>765</sup> Za III Dos três males.

<sup>766</sup> Ibidem.

<sup>767</sup> Ibidem.

chegando o dia, a transformação, a espada da justiça, *o grande meio-dia*: muita coisa será então revelada!”<sup>768</sup>. Tal afirmação parodia os versículos do evangelho de Lucas em que Jesus, ainda bebê, é reconhecido como o enviado de Deus para a salvação do povo de Israel<sup>769</sup>. Com a criação de tal paralelo, Zaratustra insinua que, a despeito da recusa da crueldade, assim como ele, o cristianismo carrega uma ânsia de domínio. No concernente à sua posição, a articulação da ideia de ‘grande meio-dia’ com a proximidade de uma espécie de juízo final para os *negadores do mundo* indica a expectativa de uma reorientação da visão. Porém, depois de realizar uma asserção em tom profético, Zaratustra inicia seu discurso seguinte observando:

Minha língua – é do povo: falo de modo grosseiro e franco demais para os delicados. [...] Minha mão – é uma mão de tolo: aí de todas as mesas e paredes e o que mais tiver lugar para rabiscos e arabescos de tolo! Meu pé – é um pé de cavalo; como ele troto e galopo à rédea solta, para lá e para cá, alegre como o Diabo de tanto correr. Meu estômago – será um estômago de águia? Pois gosta principalmente de carne de cordeiro<sup>770</sup>.

Esses apontamentos sobre seu modo de se exprimir são curiosos por colocar em evidência a artificialidade e o caráter interessado, parcial de seu discurso. Zaratustra esclarece: a língua do povo, a mão de tolo, o pé de cavalo selvagem e o estômago de águia fazem parte de sua luta contra o *espírito de gravidade*. Contra esse espírito que diz “[b]om para todos, mau para todos”, ele valoriza a busca de um peso próprio e elogia “os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer ‘Eu’, ‘Sim’, e ‘Não’”<sup>771</sup>, defendendo, no limite, sua atitude e demonstração de *gosto*. Ao modo do filósofo Nietzsche, também o poeta-profeta Zaratustra assume suas percepções oriundas de um gosto descoberto nas experiências do caminho. Assim, depois de aprender “a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar”, contra a gravidade, ele arrisca voar; e, no encerramento do discurso ele ressalta com um orgulho que não dispensa um grau modéstia: “Mas este é meu gosto – não que seja bom ou seja ruim, mas *meu* gosto, de que não me envergonho nem escondo. ‘Este – é o *meu* caminho, – qual é o vosso?’, assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho – não existe!”<sup>772</sup>. Na ausência d’o *caminho* (Nietzsche em suas reflexões do início dos anos 70 sobre o ambiente pós-crítico já observara tal falta), Zaratustra não se furta a apresentar *seus* gostos e rumos.

Pela boca de Zaratustra, Nietzsche acentua a premência de uma orientação mundana.

<sup>768</sup> Za III Dos três males.

<sup>769</sup> Paulo César de Souza observou essa relação (cf. SOUZA, 2011, p. 332). A passagem do evangelho de Lucas é: “Este menino será causa de queda e de reerguimento para muitos em Israel. Ele será um sinal de contradição – uma espada traspassará a tua alma! – e assim serão revelados os pensamentos de muitos corações” (BÍBLIA, Lucas 2, 34-35).

<sup>770</sup> Za III Do espírito de gravidade 1.

<sup>771</sup> Za III Do espírito de gravidade 2.

<sup>772</sup> Ibidem.



Essa tomada de posição fica evidente no discurso em que Zaratustra está diante de velhas tábuas rompidas e de novas parcialmente inscritas à espera dos sinais de sua hora – “o leão rindo e o bando de pombas”<sup>773</sup>. Enquanto aguarda, fala resolutivo: “Ninguém me conta algo novo: assim, conto-me a mim mesmo”<sup>774</sup>; em seguida, faz uma espécie de síntese de suas principais posições. Dentre aquilo que seria o que pode contar de si, ele aponta: a selvagem sabedoria de que bom e mau são criações<sup>775</sup>; o ensinamento do *além-do-homem*, com a superação do homem e a redenção do ‘foi’<sup>776</sup>; seu amor ao que declina<sup>777</sup>; a má consciência que acompanha o conhecedor enquanto destruidor<sup>778</sup>; a afirmação da vida contra a pregação da morte e a fuga trasmundana<sup>779</sup>; a descoberta do desprezo do mundo como sinal de um corpo que perece<sup>780</sup>; a percepção de que os ‘bons’ chamam ‘maus’ os destruidores<sup>781</sup>; e a percepção da falibilidade da verdade<sup>782</sup>. Elevando o tom, ele ressalta que os bons e justos, em sua celebração do último homem, são um perigo para o futuro e provoca: “*Destroçai, destroçai os bons e justos!*”<sup>783</sup>. A dimensão performativa de tal exclamação aparece no parágrafo subsequente: “Fugis de mim? Estais apavorados? Tremeis ante essas palavras? Ó meus irmãos, quando vos mandei destroçar os bons e as tábuas dos bons: somente então embarquei o homem para seu alto-mar”<sup>784</sup>.

Com a forte objeção aos bons, Zaratustra chama os homens à dureza, para que se esculpa com fruição e inocência a partir da dor e da culpa: “Esta nova tábua, ó meus irmãos, ponho acima de vós: *tornai-vos duros*”<sup>785</sup>. É notável, no entanto, que mesmo esse *sem-deus* (ou, pior, *anticristo*) sabe o peso de ser martelo e pedra, ele não apenas prega a dureza para discípulos, mas parece a encarar como imperativo para si, como parte de sua veracidade enquanto quem cria no concreto e sofre com o corte na carne. O ensinamento do *eterno retorno* mesmo pode ser visto como expressão dessa dureza e como reconhecimento de um sofrimento próprio que participa do ser um *destruidor da moral*, na medida em que expõe o homem ao risco nojo dos enganos que conformaram a visão imunda do mundo. Zaratustra, por isso mesmo, adverte que a espécie mais elevada é aquela que carrega o maior número de parasitas, que se

---

<sup>773</sup> Za III De velhas e novas tábuas 1.

<sup>774</sup> Ibidem.

<sup>775</sup> Za III De velhas e novas tábuas 2, 8.

<sup>776</sup> Za III De velhas e novas tábuas 3.

<sup>777</sup> Za III De velhas e novas tábuas 6.

<sup>778</sup> Za III De velhas e novas tábuas 7.

<sup>779</sup> Za III De velhas e novas tábuas 10, 14

<sup>780</sup> Za III De velhas e novas tábuas 16.

<sup>781</sup> Za III De velhas e novas tábuas 4, 26.

<sup>782</sup> Za III De velhas e novas tábuas 23.

<sup>783</sup> Za III De velhas e novas tábuas 27.

<sup>784</sup> Za III De velhas e novas tábuas 28.

<sup>785</sup> Za III De velhas e novas tábuas 29.

aproveitam do mau humor no caminho de quem sobe, para construir seu “ninho nojento”<sup>786</sup>.

Por isso, a invocação do pensamento abismal é momento de êxtase seguido por brusco padecimento: “Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz! Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – – ai de mim!”<sup>787</sup>. Depois desses gritos, o protagonista cai assemelhando-se a um morto e passa sete dias convalescendo sob os cuidados de seus animais antes de conseguir se levantar novamente. Quando se recupera, os animais o convidam a sair da caverna falando dos aromas e riachos que esperam por ele. Zaratustra anima-se com a fala deles e observa: “Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-íris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado? A cada alma corresponde outro mundo”<sup>788</sup>. O som, diz Zaratustra, faz com que esqueçamos que não existe um *fora-de-mim*, já que isso seria ainda *para mim*, por tal motivo eles colaboram para que o homem se reanime com as coisas. Então completa: “Bela tolice é a fala: com ela o homem dança por sobre todas as coisas. Como são agradáveis toda fala e toda mentira dos sons!”<sup>789</sup>. Zaratustra, o poeta-profeta que oferece ensinamentos, coloca a seus animais, portanto, sua alegria e guarda em relação à fala, admitindo seu apreço à tolice e à mentira dos sons.

Exatamente após essa reflexão sobre a linguagem, inicia-se a célebre passagem em que os animais estimulam Zaratustra a reconhecer-se *mestre do eterno retorno*. O começo da nova fala dos animais é: “para os que pensam como nós, as próprias coisas [*Dinge selber*] dançam”<sup>790</sup>. O trecho é significativa porque, após o poeta realçar que a fala concerne a um *para mim*, os animais investem numa visão da dança das *coisas mesmas* e, nesse contexto, declaram:

“[...] Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera do Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.” –<sup>791</sup>

A dança das coisas, portanto, refere-se à dinâmica de brotar e passar efetivada nos ciclos da natureza, em que algo aparece, vem a ser, e se recolhe novamente na terra dando continuidade ao movimento do círculo. A inexistência de oposições absolutas – aqui e ali se dão conjuntamente – e o caráter dinâmico dão um tom profundamente heraclíteo. A questão é:

<sup>786</sup> Za III De velhas e novas tábuas 19.

<sup>787</sup> Za III O convalescente 1.

<sup>788</sup> Za III O convalescente 2.

<sup>789</sup> Ibidem.

<sup>790</sup> Ibidem.

<sup>791</sup> Ibidem.

em vez de quase negar o ser (como faria Heráclito) ou de postular uma intransitoriedade ao ser (como faria Parmênides), os animais veem no vir-a-ser a própria dinâmica do ser. Após a fala dos animais, Zaratustra indica o motivo de seu padecer e remete à sua visão da luta do pastor com a serpente negra: “aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe”<sup>792</sup>. Ele nota que o que o sufocou não foi “saber que o homem é mau”, porém o “fastio pelo homem”: seu grito de nojo deu-se pela compreensão de que “[e]ternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem”<sup>793</sup>. Esse é o aspecto do ensinamento do eterno retorno que constitui-se como um verdadeiro peso para Zaratustra – é *sua* sufocadora serpente negra –, a necessidade até mesmo do pequeno homem com suas virtudes apequenadoras, que só entendem de buscar um bem-estar resignado e de repreender como vício as virtudes que ameaçam sua pequena felicidade<sup>794</sup>.

Zaratustra ameaça ceder novamente ao nojo por tal lembrança, seus animais o interrompem e pedem para que ele não fale mais, que vá “pra fora, onde o mundo espera por ti como um jardim” e que aprenda a cantar: “Pois cantar é para convalescentes; o são pode falar”<sup>795</sup>. Tal convocação ao canto seria um modo de cura para aquele, que segundo os animais, é “o *mestre do eterno retorno*” e “o primeiro a ensinar essa doutrina”<sup>796</sup>, destino que configuraria seu maior perigo e doença. Tal ensinamento é perigo e doença não apenas por ser capaz de sufocar por fazer do problemático na existência necessidade eterna, contudo por ser o enunciador de tal palavra alguém que se lança ao perigo de não encontrar ouvidos amigos e sim espelhos distorcidos. Zaratustra acolhe o conselho, sendo os dois últimos discursos da Parte III ligados ao canto. No penúltimo discurso, ele dança com a vida, que entre aproximações e fugas, acaba por confidenciar-lhe que ambos se encontram “[a]lém do bem e do mal”<sup>797</sup> e que o amor entre eles é condicionado por sua sabedoria – no que ressurgue a imagem da crença do poeta de uma cumplicidade com o coração da vida. Por fim, Zaratustra encerra sua pregação com um canto de amor à eternidade, cujo título principal “Os setes selos” faz referência ao “Apocalipse”, invertendo-o<sup>798</sup>, e cujo título secundário “Ou: a canção do sim e do amém” é uma fórmula de afirmação, em oposição à negação do mundo. Logo, no único momento em que o próprio personagem pronuncia de modo direto algo sobre o *eterno retorno*, ele o faz através do canto,

---

<sup>792</sup> Za III O convalescente 2.

<sup>793</sup> Ibidem.

<sup>794</sup> Cf. Za III Da virtude que apequena 2.

<sup>795</sup> Za III O convalescente 2.

<sup>796</sup> Ibidem.

<sup>797</sup> Za III O outro canto da dança 2.

<sup>798</sup> Cf. BÍBLIA, Apocalipse 5-13. Nietzsche inverte a lógica apocalíptica com suas sete canções pois substitui o anúncio das desgraças na terra e do fim dos tempos por um bem-aventurado amor à eternidade.

aprofundando a correlação entre seus ensinamentos e a artificialidade artística. O voo que Nietzsche arriscara em *A gaia ciência* realiza-se pela boca do poeta-profeta Zaratustra:

Se algum dia estendi céus serenos sobre mim e com asas próprias voei em céus próprios: / Se nadei brincando em profundas distâncias de luz, e veio a sabedoria de minha liberdade: – / – mas assim fala a sabedoria de pássaro: “Vê, não existe acima, não existe abaixo! Joga-te para o lado, para cima, para trás, ó criatura leve! Canta! Não fales mais! / – todas as palavras não foram feitas para os seres pesados? Não mentem as palavras todas para aquele que é leve? Canta! Não fales mais!” – / Oh, como não ansiaria eu ardentemente pela eternidade e pelo nupcial anel entre os anéis – o anel do retorno! Jamais encontrei a mulher da qual desejaria filhos, a não ser esta mulher a quem amo: pois eu te amo, ó eternidade! / *Pois eu te amo, ó eternidade!*<sup>799</sup>

Essa palavra final da Parte III de *Assim falou Zaratustra* não significou propriamente o fim da história do personagem. Após encerrar tal parte intensificando o recurso à ideia de *eterno retorno* e demonstrar em seus cadernos a intenção de investir sobre tal ideia inclusive como aspecto central de sua filosofia, ela não é desenvolvido na Parte IV<sup>800</sup>. A parte final privada, porém, fornece contribuições para a compreensão do significado do gesto zaratustriano de declinar em direção aos homens e do horizonte vislumbrado por Nietzsche para sua filosofia. Reconhecendo-se que os ensinamentos principais do percurso de Zaratustra – o *além-do-homem*, a *vontade de potência* e o *eterno retorno* – concentram-se nas partes iniciais, a última parte não tem, de fato, motivo para reapresentar aquelas doutrinas. Uma vez que se trata de obra literária, não há porquê Nietzsche se preocupar em discutir tais ensinamentos. De todo modo, é necessário termos essa ausência clara, pois *Assim falou Zaratustra* é, basicamente, a única obra de Nietzsche em que ele se detém nas ideias de além-do-homem e eterno retorno, sendo que apenas a *vontade de poder* terá alguma centralidade em obras nietzschianas posteriores. (Embora se possa argumentar que tal conceito implica os outros dois, o fato de praticamente não serem mencionados entre 1886 e 1888 não pode ser desprezado...)

O novo ciclo da história abre-se com o gesto zaratustriano em cena. Em “A oferenda do mel”, Zaratustra encontra-se mais velho, de cabelos brancos, ainda em sua montanha – de modo que o fim de seu declínio público emerge como espera pelos resultados de seus

<sup>799</sup> Za III Os sete selos 7.

<sup>800</sup> Após a publicação da Parte III de *Zaratustra*, Nietzsche começa a pensar os próximos passos de seu empreendimento filosófico, ocasião em que anota no mesmo caderno os títulos “*Além de bem e mal. Tentativa de uma consideração extramoral dos fenômenos morais*”, “*Filosofia do eterno retorno. Uma tentativa de transvaloração de todos os valores*” e “*Meio-dia e eternidade. Uma filosofia do eterno retorno*” (cf. NF 1884 26[139], [259], [465]). No início de 1885, ele relata a preparação de uma obra em diversas partes que utilizaria o título *Meio-dia e eternidade*, mas permaneceria no universo zaratustriano, já que o primeiro livro teria o subtítulo “A tentação de Zaratustra” (BVN 1885 573, 576). No entanto, em meio ao pouco interesse e muito estranhamento com relação à sua incursão filosófica-literária e a uma mudança de editor, Nietzsche acaba preparando apenas mais um livro em tal universo temático. Tal livro veio a ser a Parte IV de *Assim falou Zaratustra*, impresso em poucos exemplares e distribuído a seus amigos próximos em meados de 1885, tendo permanecido um escrito privado – o volume único de *Assim falou Zaratustra* publicado por Nietzsche em 1887 consistiu nas três primeiras partes.

ensinamentos – e lançando o olhar para o horizonte de *mar* e sinuosos *abismos*. Seus animais ao verem-no o perguntam se o que ele procura é sua felicidade. Zaratustra responde que busca *sua obra* e que sua felicidade é pesada e o oprime, como breu derretido, a que os animais retrucam dizendo que ele está “no breu”. O eremita corrige-se: uma imagem melhor seria a do fruto maduro ou do *mel* que em sua veia “torna meu sangue mais espesso e minha alma mais sossegada”<sup>801</sup>. Todo o diálogo pode ser interpretado como uma metáfora sobre os ensinamentos de Zaratustra e sua lida com eles, sendo a analogia com a espessura do mel uma forma de marcar a consistência um tanto dura – que envolve, agarra – e doçura na composição de sua felicidade. Esse mel é também a “isca” do “mais malvado de todos os pescadores de homens”<sup>802</sup>.

Na seção seguinte, ocorre o evento crucial para o desenrolar da narrativa: Zaratustra acorda, sai de sua caverna e encontra o *adivinho*, anunciador do grande cansaço – mestre da doutrina do “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi”<sup>803</sup> –, que afirma ter ido lá para induzi-lo a seu derradeiro pecado, a *compaixão*. Zaratustra ouve, então, um *grito de socorro* [*Notschrei*], reconhecido pelo adivinho como do *homem superior*. O eremita aconselha seu interlocutor a aguardar na caverna e sai em direção ao bosque para tentar ajudar quem grita, dizendo: “Ele está em *minha* área: aqui não deve sofrer nenhum dano! E, em verdade, há muitos animais maus [*bösen*] aqui comigo”<sup>804</sup>. Essa ênfase em *sua* área logo após dizer que lança sua felicidade-mel como isca para homens-peixes sugere que tal alegoria está ligada à própria sabedoria de Zaratustra, no que ela carrega de maldade e constitui uma ameaça aos incautos. Os desdobramentos posteriores da trama, aliás, dão indícios de que a ideia é recolocar as posições zaratustrianas a partir do diálogo com personagens que contribuem para que veja ameaças que rondam seus ensinamentos. Os personagens encontrados na caminhada simbolizam aspectos da cultura e da experiência humana que poderiam ser tocados por aquelas doutrinas, são eles: o mencionado adivinho triste; os dois reis com o asno; o consciencioso do espírito; o feiticeiro; o velho papa; o mais feio dos homens; o mendigo voluntário; e a sombra.

O ‘adivinho triste’, como indicamos, vocaliza o pessimista com seu *grande cansaço*, que nega toda felicidade e qualquer possibilidade de ilhas bem-aventuradas. Os ‘dois reis’ parecem representar polos do espectro político (por isso a demarcação de direita e esquerda), que, enojados de serem senhores da plebe crente de sua virtude como a única, procura o *homem mais alto* de quem ouvirem falar para que seja seu senhor, levando-lhe de presente um asno –

---

<sup>801</sup> Za IV A oferta do mel.

<sup>802</sup> Ibidem.

<sup>803</sup> Za II O adivinho.

<sup>804</sup> Za IV O grito de socorro; tradução modificada.

que a tudo responde I-A (som do *Ja* [sim] alemão). A figura do ‘consciencioso do espírito’ sintetiza a postura científica que encontra o máximo de retidão e severidade ao entregar a vida a uma especialidade, mantendo-se indiferente ao resto. O ‘feiticeiro’ canta lamúrias para se fingir de *penitente do espírito* e sentir-se grande, porém acaba admitindo o cansaço de si que o leva a buscar a grandeza que lhe falta. O ‘velho papa’ sabe da *morte de Deus*, mas vê no *gosto* de Zaratustra uma nova *devoção*: a retidão. O ‘mais feio dos homens’ é o *assassino de Deus*, que despreza a compaixão e o homem, e reconhece a si mesmo como feiíssimo que torna os caminhos ruins. O ‘mendigo voluntário’ é quem encontrou refúgio entre as vacas, com as quais tenta aprender a ruminação para fugir da grande aflição humana: o *nojo*. Por fim, a sombra de Zaratustra o acompanhou em seu pèriplo, destroçou o venerado, disse a si mesmo “[n]ada é verdadeiro, tudo é permitido” e continua em busca de seu lar sem o encontrar, “em vão”.

Na parte final desses diálogos, entre admirado e incomodado com as asserções de seus interlocutores, nas quais está presente distorções de sua sabedoria, Zaratustra encaminha-os à sua caverna, com a promessa de reencontrá-los à noite para uma celebração com dança, e segue à procura do homem superior. Sem encontrar ninguém, Zaratustra resolve, ao meio-dia – momento de maior claridade –, descansar junto a uma árvore e adormece deitado na relva. A narrativa passa a se desenrolar como se ele estivesse no primeiro estágio do sono, aquele em que ainda se acredita estar em vigília. Em tal estado, Zaratustra faz uma analogia entre sua alma e um navio que se encosta na terra depois de longas viagens em mares incertos e ressalta: “Como tal navio se achega, se aconchega à terra: – então basta que uma aranha teça até ele seu fio desde a terra. Nenhum cabo mais forte é necessário”<sup>805</sup>. A fidelidade à terra aparece no sonho como ligação por suaves fios de aranha – tessitura animal frágil mas que o conecta às coisas e o permite deslocar-se –, mas motiva sua felicidade. Após despertar brevemente e adormecer outra vez, questiona: “O mundo não se tornou perfeito nesse instante? Oh, áurea e redonda esfera!”<sup>806</sup>. As remissões do sonho são justamente ao eterno retorno, fazendo do sono – ainda que leve e não dogmático – o momento em que reafirma sua fidelidade à terra e em que fala do mundo como totalidade, vendo-o em sua perfeição.

O sonho de Zaratustra serve de contraponto às lamúrias de seus interlocutores, que, como ele acaba por descobrir, eram os próprios homens superiores que ele ouviu gritar por socorro. Enquanto a compreensão zaratustriana é de uma felicidade em meio à ambiguidade e

---

<sup>805</sup> Za IV No meio-dia. Em *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche recorreu à metáfora da teia de aranha para referir-se à delicadeza e firmeza da rede conceitual humana e afirmou que nossas representações “são produzidas em nós e a partir de nós com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia” (VM 1), em *Humano*, por outro lado, tal teia é vista como algo que seu tempo vê como demasiado frágil para ligar-nos ao mundo metafísico (cf. HH I 9)

<sup>806</sup> Ibidem.



incerteza, aqueles homens querem “*ter esperanças de novo*”<sup>807</sup>, como confessa o rei da direita, isto é, padecem da miséria e mundanidade humanas. Eles necessitam de alguém que os redima de seu sofrimento. Tal necessidade é, para o eremita, sinal de que tais homens fogem da situação, não querem a guerra. Se algo aparece nos espelhos dos homens superiores, Zaratustra diz: “em vossa superfície se deforma minha própria imagem. Sobre vossos ombros pesam muitos fardos, muitas reminiscências; muitos anões ruins se aninham em vossos cantos”<sup>808</sup>. Assim, ele se dá conta de que esses são homens que ainda guardam “o derradeiro resto de Deus”, mas mantém sua esperança: “os *risonhos leões* devem vir!”<sup>809</sup>.

Depois dessa constatação, Nietzsche provocativamente nomeia a ocasião em que Zaratustra dá conselhos aos homens superiores de “A última ceia” – “longa refeição [dos] livros de história”<sup>810</sup> –, investindo na dimensão *anticristã*. Durante a ceia, a conversa com aqueles estranhos discípulos trata da superação do homem após a morte de Deus, na qual eles os chama a afastar-se do mercado e encarar o abismo [*Abgrund*]<sup>811</sup>. Após apresentar uma série de ensinamentos para os homens superiores – dentre eles, a necessidade de coragem e orgulho diante do abismo, a importância da retidão, a impossibilidade da verdade sem mentira, a esperança num *futuro* –, ele exorta aos homens superiores: “Que importa se malograstes? Quanta coisa ainda é possível! Então *aprendei* a rir indo além de vós mesmos!”. Assim, contra as lamentações daqueles homens que sofrem da falta de Deus e buscam colocar algo em seu lugar, Zaratustra ensina o riso que poderia levar à superação do sentimento de malogro. Uma discussão entre o ‘feiticeiro’ e o ‘consciencioso’ é esclarecedora: ao canto melancólico do primeiro sobre o banimento de “*toda verdade*” e à busca de “*mais segurança*”<sup>812</sup> do segundo, Zaratustra opõe a coragem, o prazer no incerto e no risco que compõem a história humana.

A despeito dos esforços de Zaratustra, aqueles homens não conseguem superar sua necessidade de segurança, o que é representado no fato de que eles criam um novo culto. “Todos eles tornaram-se novamente *devotos*, eles *rezam*, estão louco!”<sup>813</sup>, diz ele. Os homens superiores encontram no asno que só fala “I-A” outro objeto de adoração, para quem o homem mais feio cria uma ladainha que, entre outras coisas, diz: “Ele não fala: exceto para dizer sempre Sim ao mundo que criou: assim glorifica seu mundo”<sup>814</sup>. Já foi observado que o asno era uma das

---

<sup>807</sup> Za IV A saudação.

<sup>808</sup> Ibidem.

<sup>809</sup> Ibidem.

<sup>810</sup> Za IV A última ceia.

<sup>811</sup> Cf. Za IV Do homem superior 1, 2, 3.

<sup>812</sup> Respectivamente, Za IV O canto da melancolia, Da ciência.

<sup>813</sup> Za IV O despertar 2.

<sup>814</sup> Ibidem.

representações dadas a Cristo pelos romanos (SOUZA, 2015, p. 116), com a morte de Deus e a falta de sentido da cruz, um asno mesmo que só emite ‘I-A’ [*Ja*, sim] vira, ridiculamente, um novo ídolo. O asno simboliza a estupidez travestida de convicção (cf. SALAQUARDA, 1997, p. 191), que, no caso, recoloca para os homens superiores a segurança perdida. De todo modo, o culto ganha, para eles, contornos de bufonaria, como indica o homem mais feio, responsável por ressuscitar Deus na figura do asno: “uma coisa eu sei – e contigo mesmo aprendi uma vez, ó Zaratustra: quem quer matar mais completamente, *ri*”<sup>815</sup>. Esse é um aspecto interessante por remeter à ideia de *A gaia ciência* de trazer à tona a *comédia da existência* e porque esse asno que só *diz Sim* pode ser visto como uma vulgarização dos ensinamentos zaratustrianos.

Esses acontecimentos fazem com que Zaratustra fique ciente de que aqueles homens dormem e que ele ainda não encontrou ouvidos para o que diz. Essa percepção inicia o movimento para a finalização da Parte IV. Zaratustra sai de sua caverna e, subitamente, uma nuvem de pássaros, incluindo as pombas, se aproxima voando sobre sua cabeça e o envolve, em seguida, ele sente a juba e ouve o rugido do leão, os sinais que esperava. O leão fora em “Das três metamorfoses” como o estado do espírito em que valentemente é conquistada uma liberdade diante do “Não-farás” com um “Eu quero”<sup>816</sup>, o que significa a abertura de possibilidade de criação. Já as pombas são caracterizadas sob os signos de “ternura” e “júbilo” e, levando-se em consideração sua vinculação bíblica ao Espírito Santo (que se manifesta como pomba no batizado de Jesus), podemos compreender tal simbologia como forma de indicar a existência de ventura nas posições anticristãs zaratustrianas. Nos últimos passos do livro, os homens superiores percebem que o eremita acordou e tentam sair da caverna para saudá-lo, mas são afugentados pelo rugido do leão. Zaratustra lembra-se que o adivinho havia avisado que o seduziria à *compaixão* pelos homens superiores, seu derradeiro pecado, e então diz: “Meu sofrimento e meu compadecimento – que importam? Desde quando visio a *felicidade*? Eu visio minha *obra*! [...] Essa é *minha* manhã, o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, ó grande meio-dia*”<sup>817</sup>.

Embora seja impróprio identificar Zaratustra e Nietzsche<sup>818</sup>, não nos parece ser despropositado associar as palavras finais do personagem com a orientação encontrada no percurso filosófico nietzschiano. No seguinte sentido: os escritos imediatamente precedentes a *Zaratustra*, em especial, *Aurora* e *A gaia ciência* demarcam a dimensão pessoal envolvida nas críticas à metafísica e ao cristianismo, algo que ganha novos contornos na obra literária. Nesse

<sup>815</sup> Za IV A festa do asno I.

<sup>816</sup> Za I Das três metamorfoses.

<sup>817</sup> Za IV O sinal.

<sup>818</sup> Aqui, acompanhamos a cautela de outros intérpretes cf. LIMA, 2018, p. 67-77; PIPPIN, 2006, p. viii-xxxv.

livro ímpar, Nietzsche se permite ir mais longe ao mostrar o protagonista afirmando enfaticamente *seu caminho e sua obra* – como veremos, aspecto importante da filosofia nietzschiana entre 1886 e 1888. A demarcação do fim da compaixão em relação aos homens superiores pode ser lida como insinuação da elevação de tom na oposição às *sombras* ou *restos de Deus* nas obras mais propriamente filosóficas. Aliás, se o personagem Zaratustra é aquele que através de sua retidão colocou-se *além de bem e mal*, o livro imediatamente posterior de Nietzsche é *Além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (1886). Isso não quer dizer que possamos pressupor uma continuidade de abordagem entre *Assim falou Zaratustra* e o livro que o sucede. Além da óbvia diferença estilística, o pensamento fundamental do *eterno retorno* e a pregação do *além-do-homem* não são explorados diretamente.

De todo modo, pela boca de seu personagem, Nietzsche se permite *naturalizar o ser humano* contrapondo-se, inclusive dentro do campo semântico religioso, à desnaturalização e divinização do homem. Contra a fidelidade a um deus trasmundano, Zaratustra ensina um modo de olhar que cria sentido na terra, fazendo do personagem não só o *mestre do eterno retorno*, mas o confidente da vida, que entrega seu segredo ao poeta: ela é *vontade de poder*. Assim, no momento em que determina a temporalidade do mundo como eterno retorno e apresenta uma definição forte sobre o ser da vida, é um poeta-profeta ficcional que toma a palavra. É significativo que, ao retomar sua produção mais estritamente filosófica, a *vontade de poder* ocupe uma posição importante em seu pensamento não como saber transmitido pela própria vida, mas tese baseada em suposições. Nesse sentido, *Zaratustra* eleva o tom antimetafísico e anticristão e abre uma direção que *Além de bem e mal* assume distintamente. O voltar-se à terra, à *physis*, desdobra-se na retomada da naturalização do ser humano e de seu âmbito espiritual. A manutenção da ideia de *vontade de poder* é um modo por que essa continuidade explicitamente se estabelece, constituindo-se como base para uma série de posições nietzschianas. Mas, no mesmo passo, há um ponto que nos parece ainda mais básico de seu pensamento e de sua relação com a metafísica: Nietzsche aprofunda-se em suas discussões sobre a *perspectiva*, sobre o condicionamento estético-fisiológico da existência.

#### 4.3 Vontade de poder como perspectiva fisiológico-estética contra o dogmatismo

“Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra”<sup>819</sup>,

---

<sup>819</sup> EH *Além de bem e mal* 1.

observa Nietzsche em *Ecce homo* (1888) sobre *Além de bem e mal* (1886). A autointerpretação nietzschiana é a de que a atitude afirmadora de *Assim falou Zaratustra*, com suas doutrinas e exortações, dá lugar a um confronto de viés mais negativo que é parte do movimento [um-] de ultrapassagem da *valoração* [Wertung] em que está enredada o mundo moderno. A relação intrínseca entre transvaloração e *Zaratustra* aparece em um projeto de 1884 que carrega o título “*Filosofia do eterno retorno. Uma tentativa de transvaloração de todos os valores*”<sup>820</sup> – primeira vez no espólio do filósofo em que aparece o substantivo *Umwertung*. De certa forma, o procedimento mesmo fora anunciado em *A gaia ciência* (1882) com a ideia da necessidade de uma nova determinação do peso das coisas, problema vislumbrado no experimento intelectual do *eterno retorno*<sup>821</sup> como experimento de *afirmação da vida*. Em 1886, no entanto, os meios através de que se apresenta a postura de recolocação do problema dos valores é a guerra em que Nietzsche diz *Não* a compreensões caras à modernidade. A polêmica direcionada a seu tempo o levou a reconhecer *Além de bem e mal* como um “livro terrível”<sup>822</sup>.

É notável que, em grande medida, o ‘fazer Não’ de Nietzsche se dá por intermédio do entrelaçamento entre fisiologia e estética. É bem verdade que Zaratustra reconhece que sua exortação à *fidelidade à terra* é questão de *gosto*, então que sua afirmação do mundo – no que carrega o ciclo de brotar e recolher-se da *physis* – está ligada a um modo de conformação pré-reflexiva (estético-fisiológica) do existente, animado pela *vontade de poder* como dinâmica da vida mesma. O gosto do poeta-profeta é expressão de um corpo enraizado na terra e conformador de mundo. A diferença é que em seu novo livro dedicado a um diálogo mais franco com a tradição filosófica e com a cultura científica de seu tempo, Nietzsche faz do enraizamento corporal-sensível do ser humano aspecto central de suas reflexões com a ideia de *perspectiva* e com a hipótese da *vontade de poder* – sustentadas sobre a percepção do condicionamento pulsional da vida. Por um lado, ele agrava o contraste com o dogmatismo e sua expressão popular na moral cristã, realçando a dimensão *perspectivística* da visão humana – inclusive no âmbito moral. Por outro, ele ensaia uma determinação da estrutura do aparecer, estabelecendo um *continuum fisiopsicológico* e uma *forma fundamental da força efetiva* no mundo.

Essas compreensões não caminham em paralelo, ambas compõem a crítica nietzschiana à metafísica e à moral cristã e são convergentes: a tese da *vontade de poder* faz da própria atividade conformadora, da *perspectiva*, a explicação para a dinâmica fundamental da

<sup>820</sup> NF 1884 26[259].

<sup>821</sup> Cf. GC 269, 341. Abordamos essas questões, especialmente, nas seções 5 e 6 do Capítulo 2.

<sup>822</sup> BVN 1886 690 (carta de 21 de abril de 1886 a Heinrich Köselitz). Em carta de 13 de julho de 1885 a Franz Overbeck (BVN 1885 612), Nietzsche diz estar escrevendo uma espécie de *Quinta consideração extemporânea*.

totalidade do existente. Esse é o ponto que permite ver-se na *vontade de poder* uma “ontologia de perspectivas” (RICHARDSON, 1996, p. 284). Mas qual a relação entre uma tese de forte teor ontológico como a da vontade de poder e a premissa básica do perspectivismo do caráter interessado, artístico do ponto de vista? Apenas para antecipar, acreditamos que a ideia de perspectiva independe da *vontade de poder* para se legitimar (embora não haja contradição entre ambas), uma vez que é produto da reflexão acerca da circunstância intelectual pós-crítica<sup>823</sup>. O problema do perspectivismo é uma dimensão da filosofia nietzschiana que não está cindida de seus pensamentos acerca do ambiente cultural de que participa. A vontade de poder, mesmo que se sirva de informações científicas e de certos critérios para sustentar sua força enquanto hipótese sobre a estrutura do existente, busca levar ao paroxismo o caráter interessado de qualquer visão do mundo, constituindo-se como hipótese de teor antimetafísico.

A abertura do “Prólogo” de *Além de bem e mal* é esclarecedora a esse respeito. Escreve Nietzsche: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”<sup>824</sup>. A vulgar comparação realizada pelo filósofo aponta (em forma de pergunta) para uma questão central em seu pensamento: o ceticismo em relação às verdades de última instância, a desconfiança epocal à respeito da metafísica. O raciocínio nietzschiano prossegue com a conjectura de que *talvez* esteja chegando o momento em que se perceberá que os dogmáticos assentaram sua filosofia “sobre alguma superstição popular de um tempo imemorial [...], talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”<sup>825</sup>. Tal reflexão desdobra-se na seguinte asseveração:

Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo. Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.

<sup>823</sup> Essa é uma questão recorrente no debate sobre a relação entre perspectiva e vontade de poder. John Richardson, em *Nietzsche's System* defende que a vontade de poder é um argumento de primeira ordem, fundamentando a ideia de perspectiva (cf. RICHARDSON, 1996, p. 17, p. 220ss). Já Maudemarie Clark, em *Nietzsche on Truth and Philosophy*, aponta haver uma contradição entre as duas ideias, sendo que Nietzsche teria se decidido por uma determinação da estrutura do mundo como modo de realização de seu contramovimento à tradição filosófica e à cultura moderna, mesmo ciente de seus limites (cf. CLARK, 1990, p. 240). Alexander Nehamas, em *Nietzsche: Life as Literature*, enfatiza a dimensão literária do perspectivismo nietzschiano, sendo a *vontade de poder* – ao fazer da coisa a soma de seus efeitos, como ocorre nos objetos de obras literárias – desdobramento da visão do mundo como texto com múltiplas interpretações (cf. NEHAMAS, 1985, p. 91ss). Por fim, Paul van Tongeren, em *Reinterpreting Modern Culture*, nota que a vontade de poder – embora dialogue com o naturalismo e seja parte de sua crítica à modernidade – estabelece uma infinidade de perspectivas (cf. TONGEREN, 1999, p. 160).

<sup>824</sup> BM Prólogo.

<sup>825</sup> Ibidem. Tratamos da crítica nietzschiana à transposição da estrutura gramatical para a estrutura do mundo no Capítulo 2, seção 3.

Mas agora que está superado, agora que a Europa respira novamente após o pesadelo, e pode ao menos gozar um sono mais sadio, somos nós, *cuja tarefa é precisamente a vigília*, os herdeiros de toda a força engendrada no combate a esse erro. Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão [...]. Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra: com um arco assim teso pode-se mirar nos alvos mais distantes. [...] nós que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a *meta*...<sup>826</sup>

A segunda metade do “Prólogo” acima citada antecipa questões importantes trabalhadas ao longo da obra. A primeira delas é a crítica ao dogmatismo como construção de monstros que atuam na instituição de exigências para a humanidade. Nietzsche não despreza tal esforço, contudo, observa que o dogmatismo legou um erro da razão que ainda exerce influência sobre o mundo moderno: a invenção, que ele atribui a Platão (mas encontra antecedentes em Parmênides), do puro espírito e do bem em si. Entramos, assim, na segunda questão apontada por Nietzsche: a crença segundo a qual um espírito, em alguma medida, liberado do corpo é capaz de atingir as coisas em si, o que significa negar a *perspectiva*, a abertura interessada do ser humano no mundo. Baseada em tal visão, a postura dogmática acaba por sedimentar, como se pode notar ainda no cenário pós-crítico, uma incompreensão da verdade, que é tomada como fruto superior do espírito e não como acordo entre animais de determinada espécie para dar vazão à vida. Alcançamos, então, a terceira questão apontada pelo “Prólogo”: em tal contexto, a crítica aos erros dogmáticos derivados do platonismo e de sua expressão popular na moral cristã criam as condições para um certo *nós* (nem jesuíta, nem democrata, nem alemão o bastante, ou seja, distinto do espírito de seu tempo) mirar em alvos distantes, e encontrar tarefa e – ‘quem sabe?’ – meta no interior da cultura moderna.

Através de tais temas, Nietzsche dá prosseguimento às discussões presentes em *Humano, Aurora* e *A gaia ciência*, porém, no lugar do reconhecimento da falta de propósito em que estava lançada a modernidade e após a ousada fala zaratustriana do amor ao distante e futuro, o filósofo insinua a proposição de meta. Esse nos parece um elemento crucial para que se veja *Assim falou Zaratustra* como passagem do período ‘intermediário’ para o ‘maduro’ do pensamento nietzschiano, uma vez que é em torno desse comprometimento com os destinos da cultura que emerge as afamadas ‘doutrinas’ do *eterno retorno* e da *vontade de poder* – que, aliás, possuem em comum o fato de estarem ligadas à *tentativa de transvaloração de todos os*

---

<sup>826</sup> BM Prólogo.



valores<sup>827</sup>. Nessa conjuntura, *Além de bem e mal* delineia os horizontes dos últimos passos de Nietzsche, nela encontra-se a tensão entre a compreensão da *perspectiva* como *condição fundamental* [*Grundbedingung*] de existência e da *vontade de poder* como *forma fundamental* [*Grundform*] da totalidade dos fenômenos. Na circunstância em que experimenta proposições que ora incorrem no risco de serem aproximadas do relativismo ora dão margem para serem vistas como um tipo de metafísica, ele intensifica a discussão sobre o problema da *verdade*<sup>828</sup>.

Após investir contra o dogmatismo em favor da ideia de *perspectiva*, Nietzsche inicia *Além de bem e mal* com o capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, cujo primeiro aforismo dedica-se ao questionamento do *valor da verdade*. A dissolução do caminho ao incondicionalmente verdadeiro no contexto pós-crítico colocou-nos em uma situação peculiar: admitida a constituinte relatividade, parcialidade da perspectiva podemos perguntar por que preferimos a verdade à inverdade. “O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro”<sup>829</sup>, nota Nietzsche. O trágico da cena é que a vontade de verdade que foi a esfinge dos filósofos por tanto tempo – a instância que os levava a solucionar enigmas – torna-se ela mesma questionável, fazendo com que Édipo e esfinge percam suas identidades. Encontramo-nos, logo, em um momento decisivo e lançados no abismo. O problema do *valor da verdade* desestabiliza o modo corriqueiro de questionar, desviando-nos da resposta para o evento da pergunta e para nós, que, a um só tempo, questionamos e nutrimos a expectativa de solução – assentados sobre nossa visão *incerta* e em busca da certeza, colocando em perigo a *pólis* e querendo a salvação na decifração do enigma.

Nietzsche tematiza, assim, o significado de nossa vontade de verdade no contexto epocal de desconfiança à respeito da possibilidade da verdade definitiva, permitindo-se refletir sobre o sentido do ímpeto à resolução final presente na tradição filosófica. Ele retoma a discussão com a metafísica ressaltando o preconceito implicado em supor para as coisas mais valiosas uma origem do ‘seio do ser’, do ‘intransitório’, da ‘coisa em si’. “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*”, ressalta, para complementar colocando

<sup>827</sup> Dois projetos de Nietzsche, anteriores à publicação de *Além de bem e mal*, portam no subtítulo a ideia de *transvaloração*, a saber, *Filosofia do eterno retorno. Uma tentativa de transvaloração de todos os valores* (cf. NF 1884 26[259]) e *A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores* (cf. NF 1885 2[100]; 1886 5[75]).

<sup>828</sup> Contra a acusação de *relativismo*, uma observação frequente na literatura secundária é: admitir só dispomos de interpretações não significa igualar todas elas (cf. NEHAMAS, 1985, p. 49ss; CLARK, 1990, p. 141ss; RICHARDSON, 1996, p. 163ss; TONGEREN, 1999 p. 151ss). Nietzsche mesmo estabelece parâmetros para diferenciar interpretações melhores ou piores, por exemplo: do ponto de vista epistêmico, a economia de princípio (similar à navalha de Ockham); do ponto de vista ético, o tipo de juízo de valor sobre a vida implicado; do ponto de vista metafísico, a dependência ou não da postulação de alguma dualidade no mundo. Acerca do teor metafísico da vontade de poder cf. HEIDEGGER, 1987, p. 3; LEITER, 2011, p. 117; MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 72; RICHARDSON, 1996, p. 3; TONGEREN, 1999, p. 159.

<sup>829</sup> BM I.

em dúvida “primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações de fachada, perspectivas provisórias”<sup>830</sup>. Portanto, ele aponta que a crença em opostos é subproduto da vontade de verdade, de fundamento seguro e sugere que as valorações podem ser lícitamente vistas como perspectivas, inclusive “de rãs” – distorcidas para o alto. Na conjuntura de emergente desconfiança da metafísica, ele adota outra postura: evita oposições e assume o condicionamento perspectivo, acatando inclusive o terrível que emerge de tal decisão: *talvez* as coisas ‘más’ (como egoísmo e aparência) sejam cruciais para a vida e atadas às ‘boas’. Essa é a dificuldade de que desviávamos o olhar, mas que já não podemos ignorar.

Por intermédio do tema da perspectiva, Nietzsche encontra uma abertura para prosseguir em seu empreendimento crítico, enfatizando o enraizamento estético e a continuidade fisiopsicológica que condicionam o espírito. Uma das demonstrações dessa postura emerge em sua recusa da oposição essencial entre ‘consciente’ e ‘instintivo’. A partir de tal compreensão, Nietzsche destaca que, ao ler os gestos e entrelinhas dos filósofos, chegou à conclusão de que o pensamento deles é guiados por seus instintos: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”<sup>831</sup>. Isso explicaria, por exemplo, o fato de atribuir-se valor superior ao determinado e à verdade e inferior o indeterminado e a aparência, o que seria fruto da importância reguladora de certas avaliações *para nós*. Porém, nada nos autoriza a transpor o *para si* ao *em si* como se o ser humano fosse medida das coisas. Ele inclina-se, então, à admissão de que a relatividade e, assim, a *inverdade é condição de vida* e apresenta um aspecto importante de seu *ficcionalismo*: “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver”<sup>832</sup>. Dentre os juízos

<sup>830</sup> BM 2. Esse aforismo tem similaridades com o começo de *Humano I* (HH I 1), por nós discutido na seção 2 do Capítulo 2.

<sup>831</sup> BM 3.

<sup>832</sup> BM 4. Nesse sentido, vale também para Nietzsche a definição dada por Hans Vaihinger em *A filosofia do ‘como se’* (1911) para a noção de ficcionalismo: “uma ideia cuja inverdade ou incorreção teórica, e assim sua falsidade, é admitida, não é por essa razão sem valor e inútil do ponto de vista prático” (VAIHINGER, 1924, p. viii). Aliás, Vaihinger dedica um capítulo de sua obra à análise do ficcionalismo em Nietzsche (cf. VAIHINGER, 1924, p. 341-362). Nesse ponto, cabe notar que discordamos da visão de Maudemarie Clark, para quem Nietzsche teria abandonado sua “teoria da falsificação” na medida em que teria negado o conceito de *coisa em si*, então a dimensão falsificada (cf. CLARK, 1990, p. 138ss). A intérprete é precisa ao reconhecer uma mudança de posição entre *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, texto em que Nietzsche permanece no interior da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, e *Além de bem e mal*. O equívoco parece-nos residir na conclusão de que a crítica ao conceito de coisa em si suprime o que poderia ser falsificado. Embora observe uma contradição na noção de *coisa em si* (a ‘coisidade’ depende de um ponto de vista que veja ‘coisa’), ele ainda considera a perspectiva uma organização do mundo para dar vazão e conservar a vida, reconhecendo as ficções intelectuais – que participam na apreensão pré-reflexiva, estética, intuitiva do mundo – como condição de existência. A crítica nietzschiana ao conceito de coisa em si é à miragem de um incondicionado e aos prejuízos transportado ao mundo vivido, condicionado e ambíguo. Acerca da conexão entre perspectiva e ficcionalismo cf. KATSAFANAS, 2005; NEHAMAS, 1985, p. 44s; RICCARDI, 2014.

falsos que são condição de existência do ser humano estão os *juízos sintéticos a priori*, que compõem o mundo ‘objetivo’.

Observando um nível mais baixo de ajuizamento, Nietzsche segue na via de suas obras precedentes com a hipótese de que organizar o mundo encontrando unidade, igualdade e relações causais faz parte da preservação dos organismos. Num nível espiritual, no entanto, o filósofo alemão desaprova o fato dos filósofos fazerem de preconceitos e juízos falsos pontos de sustentação de suas ‘verdades’ como se fossem frutos de “dialética fria, pura, divinamente imperturbável”. Tal atitude apresenta-se mesmo em Kant, que, como os demais filósofos “defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’”<sup>833</sup>, encontra no exercício ‘livre’ da razão em sua orientação prática um *dever absoluto, imperativo categórico*. O ar de resultado puramente espiritual desse tipo de verdade, observa, oculta que a filosofia é “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”<sup>834</sup>. Ele utiliza a hipótese do condicionamento pulsional de nossas interpretações, em tal contexto, como ponto de partida para uma concepção metafilosófica, que serve de base para sua crítica à metafísica e à moral: todo *impulso* ambiciona dominar e, logo, filosofar. “No filósofo”, diz, “nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”<sup>835</sup>. A noção de *hierarquia dos impulsos* corresponde ao que em *Aurora* fora chamado de *totalidade dos impulsos* e aponta para o entrelaçamento fisiológico-estético na perspectiva.

A hipótese defendida por Nietzsche é, então, a de que o pensamento filosófico está vinculado ao enraizamento pulsional do ser humano no mundo e revela algo sobre o estado da vida que o produz, o que se deve ao fato de que o inquestionado de determinado filósofo diz respeito ao seu *gosto*, aos tons sutilíssimos da sua *physis*. Se “[e]m toda filosofia há um ponto no qual a ‘convicção’ do filósofo entra em cena”<sup>836</sup>, a crítica nietzschiana avalia e incide precisamente sobre tais ‘convicções’, como sintomas de certo *gosto* e *hierarquia pulsional*. Não se pode desconsiderar que, em alguma medida, isso vale também para o próprio Nietzsche, o que ele, embora não realce, insinua. Dizemos isso porque logo após asseverar a convicção que participa de *toda filosofia*, ele apresenta, contra a pretensão estoica de viver ‘conforme a natureza’, o seguinte obstáculo: “Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou

---

<sup>833</sup> BM 5.

<sup>834</sup> BM 6.

<sup>835</sup> Ibidem.

<sup>836</sup> BM 8.

justiça, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder”<sup>837</sup>. Se tal visão da natureza serve de objeção ao fato dos estoicos pintarem a natureza de certo modo para depois exigirem que vivam segundo a imagem por eles produzida, ela também faz entrar em cena a revalorização do incerto e problemático que vige em seu pensamento.

Nietzsche salta, então, da visão que ele apresenta da natureza para uma consideração que leva adiante a ideia de que as filosofias seriam resultado do anseio por domínio de determinado impulso – ou configuração pulsional. “Ela [a filosofia] sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*”<sup>838</sup>, declara. Aqui, temos a primeira menção à *vontade de poder* após *Zaratustra*. E ela carrega duas implicações importantes no que diz respeito ao tema: a *vontade de poder* apresenta-se como metainterpretação de *toda* filosofia, de modo que, circularmente, autoimplica-se; e o uso do aristotélico *causa prima* demarca um diálogo com a história da metafísica. A ideia é relevante não só por colocar em relevo o próprio fazer filosófico nietzschiano, mas por, mais amplamente, recusar a neutralidade das filosofias.

Tal percepção vale não só para as metafísicas em geral, mas também para orientações filosóficas pós-críticas, como: os “filosofastros da realidade” e o antirrealismo dos “microscopistas do conhecimento”<sup>839</sup>. A rigor, esses dois grupos dizem respeito a tradições contemporâneas a Nietzsche com que ele dialoga desde sua juventude: o positivismo, com seu abandono da *coisa em si* e dedicação ao *fenômeno*, e o neokantismo, com seu mergulho na investigação do intelecto humano. Tal interlocução revela-se na asseveração de que “o problema ‘do mundo real e do mundo aparente [*von der wirklichen und der scheinbaren Welt*]’”<sup>840</sup> tem estado no centro do pensamento europeu. Pode-se notar pela terminologia que a distinção explorada por Nietzsche é entre duas formas de tomar o fenômeno: como *efetividade* [*Wirklichkeit*] e como *aparência* [*Schein*], no interesse em seu dar-se e em seu aparecer de tal forma. Nos dois casos, seja pela “ambição metafísica de manter um posto perdido”, seja pela preferência por “um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer”, segundo Nietzsche, teríamos “niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada”<sup>841</sup>. A interpretação nietzschiana é a de que o positivismo e o neokantismo carregam por trás de sua vontade de

<sup>837</sup> BM 9. Maudemarie Clark e David Dudrick notaram o aspecto autorreferente da tese nietzschiana, afirmando, inclusive, que “a doutrina da vontade de poder [...] é precisamente a teoria da alma de Nietzsche” (CLARK & DUDRICK, 2016, p. 184). Também Paul van Tongeren observa o caráter pessoal do livro (cf. TONGEREN, 1999, p. 167). Não seria incorreto, assim, dizer que a vontade de poder faz parte de uma autoencenação do filósofo – ponto sobre que avançaremos à frente.

<sup>838</sup> Ibidem.

<sup>839</sup> BM 10. Os interlocutores de Nietzsche em tal passagem são, possivelmente, Eugen Dühring (com sua de “filosofia da realidade”) e os neokantianos Friedrich Lange, Afrikan Spir e Gustav Teichmüller (cf. CLARK & DUDRICK, 2016, p. 93).

<sup>840</sup> Ibidem.

<sup>841</sup> Ibidem.

verdade (de estar em terra firme) um anseio por não lidar com a situação intelectual de que são parte. Alimentar a ideia de que por intermédio da ciência seria possível construir uma ‘filosofia da realidade’ baseada em ‘fatos’ significa esconder-se da falência das verdades de última instância. Fazer da filosofia um ‘microscopismo do conhecimento’ significa dedicar o pensamento à epistemologia como forma de escapar à presença da constante de incerteza em nosso conhecer.

Por sedução metafísica e resignação com o nada, dá-se uma fuga da circunstância, com a celebração das “ideias modernas”, na fé positivista no progresso, ou com o afastamento da “realidade *moderna*”, no voltar-se neokantiano ao intelecto humano. Os limites de ambas posturas filosóficas cristalizam a influência negativa exercida por Kant: a pergunta pela faculdade que torna possível juízos sintéticos *a priori* colaborou para que permanecêssemos na expectativa da verdade redentora a respeito do fenômeno e de nosso aparato cognitivo. Não por acaso, ele nota que Kant “dizia com essa tábua nas mãos: ‘Isto é a coisa mais difícil que já pôde ser realizada em prol da metafísica’”<sup>842</sup>. Nietzsche insinua que a tábua de categorias assegurou a margem necessária para que os desdobramentos da crítica não fossem encarados em suas consequências mais sérias e encontrássemos outros lugares para dormir. Em uma crítica à descoberta kantiana, Nietzsche nota uma circularidade em sua base: no momento em que se questiona sobre os *juízos sintéticos a priori*, Kant teria chegado à conclusão de que eles são possíveis “[e]m virtude de uma faculdade [*Vermöge eines Vermögens*]”<sup>843</sup>.

O filósofo de Königsberg teria, na descoberta da ‘nova faculdade’, livrado-se da pergunta pela sua possibilidade com a constatação de sua existência. A tomada desse caminho deixou espaço a uma caça às faculdades do ser humano, de maneira que aquele que despertou do *sono dogmático* abriu uma via para uma “*virtus dormitiva* [faculdade dormitiva]”<sup>844</sup>. Essa teria sido a dimensão que seduziu a metafísica pós-kantiana (em seu ‘encontrar’ [*finden*] ou ‘inventar’ [*erfinden*] faculdades especiais), os neokantianos (investigadores dos aspectos mínimos da cognição) e até os positivistas (em sua fé no intelecto humano como ponte ao progresso). Nietzsche chama ironicamente de *faculdade dormitiva* por ter servido para desviar o olhar do fato de que fomos colocados diante das fronteiras de nossa perspectiva. Mas ele assevera: “é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori*’, por uma outra pergunta: ‘por que é *necessária* a crença em tais juízos?’”<sup>845</sup>.

---

<sup>842</sup> BM 11.

<sup>843</sup> Ibidem.

<sup>844</sup> Ibidem.

<sup>845</sup> Ibidem.

Tal mudança de pergunta provoca um deslocamento do centro da discussão das *condições de possibilidade* da experiência – logo, do conhecimento objetivo – para a proveniência de nossa necessidade de estarmos seguros de nossos juízos, para as *condições de existência*. Nietzsche lança sua ilação: “para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*!”<sup>846</sup>. Tomar a perspectiva pela ótica da vida permite a ele evidenciar aquilo que a *virtus dormitiva* ocultou: a falibilidade de um conhecer que já não pode recusar seu interesse e parcialidade. Se a descoberta da nova faculdade por Kant acabou por minar o sensualismo do século XVIII – de que é herdeiro a ocupação crítica com a sensibilidade<sup>847</sup> –, Nietzsche recupera a preocupação sensualista com o papel da experiência externa, das sensações no tornar-se do sujeito cognoscente ao ressaltar que “temos de crer em sua verdade [dos juízos sintéticos *a priori*], uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica de perspectivas da vida”<sup>848</sup>. Com isso, ele admite que tomar nossas falsificações por verdade é compreensível (pragmaticamente, o fazemos para viver) e que é lícito aceitar-se nosso nexos estético no mundo como condição de nosso vir-a-ser.

Além da incauta superestimação de nossa perspectiva, outro problema derivado da necessidade de crença em nossos juízos sintéticos *a priori* é o *sensualismo popular*, que só tem por verdadeiro “aquilo que pode ser visto e tocado”<sup>849</sup>, cuja expressão bem acabada é o *atomismo materialista*. O atomismo está, assevera Nietzsche, “entre as coisas mais bem refutadas que existem”<sup>850</sup> graças ao jesuíta, filósofo e matemático croata (que ele diz ser polonês) Ruggiero Boscovich, responsável por apresentar uma visão dinâmica do mundo<sup>851</sup>. “Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permaneceu firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra”<sup>852</sup>, afirma. Em uma carta de 1882 em que Nietzsche menciona as vitórias de Copérnico e Boscovich sobre a evidência visual (o primeiro

---

<sup>846</sup> BM 11.

<sup>847</sup> Em um apontamento do período de preparação de *Além de bem e mal*, Nietzsche demarca a influência do sensualismo sobre Kant (cf. NF 1885 34[116]). Isso, certamente, não é uma extravagância nietzschiana, pelo contrário, a interlocução kantiana com a epistemologia sensualista algo bem conhecido cf. CASSIRER, 1993b, p. 661ss.

<sup>848</sup> BM 11.

<sup>849</sup> BM 14.

<sup>850</sup> BM 12.

<sup>851</sup> cf. NF 1884 26[410]. A mesma posição sobre Boscovich é encontrada em Lange (cf. LANGE, 1881, p. 364) – aliás, já se notou que Lange serve de ponto de partida para algumas ideias tardias de Nietzsche (SALAQUARDA, 1978, p. 249ss). Cabe observar que Nietzsche leu a obra *Theoria philosophiae naturalis* (1759) do croata em 1873, ocasião em que chegou a elaborar o esboço de uma *teoria dos átomos temporais*, em que priorizava a dinâmica temporal da sensação em vez da fixidez espacial para explicar a estrutura profunda do mundo (cf. GORI, 2007, p. 179; NASSER, 2013, p. 154ss; WHITLOCK, 1999, p. 190).

<sup>852</sup> BM 12.



por ter mostrado que a Terra *não* está parada e o segundo por ter proposto uma alternativa ao ponto material), lemos que o materialista, com sua crença no átomo como elemento mínimo da descrição do mundo, acaba por ter que reconhecer um “*primum mobile*, o bom Deus!”<sup>853</sup>.

A vantagem da hipótese de Boscovich seria a de oferecer uma descrição da realidade que *não* demanda um ponto fixo e um elemento auxiliar para iniciar o movimento, mas parte de pontos inextensos, privados de qualquer materialidade, que se caracterizam por serem pontos de irradiação de força (cf. GORI, 2007, p. 105; STACK, 1981, p. 71s). Ela supera, assim, o dualismo presente na concepção de um espaço ocupado por extensões e vácuos, que admite um salto instantâneo na natureza da densidade elevadíssima (extensão) para a densidade nula (vácuo). Nesse sentido, seu esforço é de levar a cadeia de relações causais a seu limite – assumindo, com Leibniz, que *a natureza não dá saltos* e, com o criticismo, que a causalidade conforma a estruturação humana do mundo – para simplificar e aprimorar a descrição da dinâmica natural. A força, que variaria de acordo com a proximidade ou distância entre os pontos inextensos, evita descontinuidade e supõe movimento.

Nietzsche lança mão da percepção do croata como ensejo ao que se pode associar a uma *ontologia indireta*<sup>854</sup> – como possibilidade de uma nova interpretação sobre o modo de ser da realidade. Se Boscovich ajuda a minar a “necessidade atomística”, resíduo de “necessidade metafísica” no que expressa anseio por algo fixo que explique o real, o filósofo alemão ressalta ser preciso ir mais longe: “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*”<sup>855</sup>. Dizemos tratar-se de uma espécie *ontologia indireta* pois Nietzsche aproveita uma redescritção do campo da física como abertura para refinar a concepção do sujeito, a hipótese da alma, ressaltando que “conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”<sup>856</sup>. Tal concepção reforça a constatação de *Humano* sobre a transposição indevida da unidade da palavra para o mundo na ideia do sujeito nuclear. Isso significa admitir que estamos condenados “*invenção [Erfinden]*”, mas também “*quem sabe?, à descoberta [Finden]*”<sup>857</sup>.

<sup>853</sup> BVN 1882 213 (carta a Heinrich Köselitz de março de 1882). A crítica de Nietzsche dirige-se especificamente ao físico alemão Robert Mayer, que Köselitz havia sugerido a ele. A preferência nietzschiana pela visão dinâmica de Boscovich – contra Mayer – parece ter contrariado Köselitz, que em carta de 1913 ainda lembra do debate (cf. WHITLOCK, 1999, p. 189).

<sup>854</sup> *Ontologia indireta* é um conceito empregado por Merleau-Ponty em suas anotação de *O visível e o invisível* para demarcar seu recurso à história da filosofia, às informações científicas e às artes em suas reflexões ontológicas. Afirma ele: “*Não se pode fazer uma ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme ao ser*” (VI, p. 174; nota de trabalho de fevereiro de 1959). Acerca da ontologia indireta merleau-pontiana cf. SMITH, 1988, p. 615-635; LOW, 2000, p. 102ss.

<sup>855</sup> BM 12.

<sup>856</sup> Ibidem.

<sup>857</sup> Ibidem.

O psicólogo que arrisca novas versões da hipótese da alma *inventa* e, ao fazê-lo, *talvez* possa *descobrir* algo. Logo, na mesma ocasião em que apresenta uma descrição que pretende possuir plausibilidade, Nietzsche assume que se trata de uma invenção, algo em compasso com a compreensão do caráter não-essencialista da perspectiva humana e, por consequência, do falibilismo das ciências. Ele não se furta, entretanto, a experimentar novas hipóteses e até mesmo a atravessar da *física à psicologia* – sem discutir a continuidade entre as duas esferas, toma o exemplo de uma vitória sobre os sentidos como oportunidade para substituir um modo de ver a alma. Nietzsche insinua, em seguida, um *continuum* entre física, psicologia e fisiologia:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Espinosa). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios<sup>858</sup>.

Após refletir sobre física e psicologia, é a fisiologia que se torna tema de discussão, de modo que, em sequência, Nietzsche aborda os níveis inorgânico, espiritual e orgânico. A continuidade entre as esferas é sugerida da seguinte forma: após passar, em um salto, da visão dinâmica das forças à alma como estrutura social de impulsos (sendo eles caracterizados pela luta, expansão), ele afirma o ‘dar vazão à força’ como próprio do vivo. No entanto, aqui, em vez de se manter na modéstia das hipóteses, ele toma uma postura distinta e alega (como fizera Zaratustra) que *a vida é vontade de poder*. Além de uma retomada da discussão do início dos anos oitenta sobre o equívoco de estabelecer-se a autoconservação como impulso cardinal<sup>859</sup>, sua ousada determinação da vida obedece a *economia de princípios*, preceito epistêmico que sustenta que um menor número de premissas é mais apropriado se descreve satisfatoriamente o fenômeno<sup>860</sup>. Nessa orientação, a autoconservação como ‘princípio’ é uma concepção limitada, na medida em que exige uma hipótese complementar para solucionar a variação – caso contrário, só há o mesmo. A hipótese da *vontade de poder*, em contrapartida, é capaz de abarcar autoconservação e mudança, sem implicar um movimento teleológico, um direcionamento final

<sup>858</sup> BM 13. Uma observação sobre a crítica de Nietzsche a Espinosa: é discutível a existência no filósofo holandês de um impulso de conservação como princípio teleológico, já que o conceito espinosano de *conatus* implica a ideia de expansão da potência (cf. ABEL, 1982, p. 391; SOMMER, 2012, p. 173). De todo modo, é possível que a visão de Nietzsche seja desdobramento de sua crítica à ideia da possibilidade de eliminarmos por completo as paixões nocivas, o que justifica ele dizer que há uma teleologia na filosofia de Espinosa ao conceber a manutenção apenas dos afetos alegres como meta (cf. E III 39).

<sup>859</sup> GC 1, 109; e NF 1880 6[123], 1881 11[108]. Discutimos esse ponto no Capítulo 2, seção 5.

<sup>860</sup> Já foi observada a proximidade entre a ideia de ‘economia de princípios’ e o princípio epistemológico da *navalha de Ockham*, segundo a qual a explicação dos fenômenos deve prezar pela parcimônia nas premissas (cf. BURNHAM, 2006, p. 30; GIACOLA, 2002, p. 35). Afrikan Spir defende princípio similar ao ressaltar que a tarefa da filosofia é encontrar nos fenômenos as consequência mais simples (cf. SPIR, 1896, p. 4).

à natureza<sup>861</sup>. Ademais, a defesa da existência de uma tendência orgânica à expansão, presente nos trabalhos de biólogos como Wilhelm Roux e William Rolph, reforça a plausibilidade da hipótese (cf. MOORE, 2002, p. 55) – outro sinal do tipo de *ontologia indireta* a que ele recorre.

Lembrando-se que a filosofia é “a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’”<sup>862</sup>, a volta ao tema a partir da ideia de que se trata de *dar vazão à força*, aplica ao nível fisiológico a hipótese psicológica de que o âmbito espiritual é conformado pela relação de dominação entre impulsos. Nos dois casos vem à superfície, o *interesse*, a atividade na abertura do vivo no mundo, o condicionamento perspectivo. Nietzsche mostra que tal atividade perspectivística transborda mesmo para o que nossa visão dá como mais firme. “Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo [...] e não uma explicação do mundo”<sup>863</sup>, observa. Ele conecta, portanto, seu elogio à contribuição de Bosovich para a compreensão da realidade, que rompe com um modelo descritivo anterior e mostra que mesmo a física não é imune à falibilidade, e sua alegação de que é próprio da vida uma apreensão interessada do mundo. O objetivo de Nietzsche não é esvaziar absolutamente as observações físicas – o que significaria esvaziar a consistência e condenar a perspectiva humana –, mas ressaltar que, mesmo em um campo do saber aparentemente seguro (que trata do que temos diante de mãos e olhos), a ‘objetividade’ é relativa. Malgrado seja uma vitória sobre os sentidos que leva Nietzsche a afirmar a refutação do materialismo atomista e o caráter interpretativo das teorias físicas, seu argumento aponta para a possibilidade de refinamento de nossas descrições.

Tal ambivalência em relação aos sentidos é parte da mundanidade da filosofia nietzschiana, que busca evitar o realismo ingênuo e o irrealismo inconsequente através de uma espécie de *realismo crítico*<sup>864</sup>. Tal atitude epistêmica apresenta-se na consideração de que

<sup>861</sup> O fato da hipótese da vontade de poder permitir a explicação da mudança e da autoconservação já foi notado por outros intérpretes (cf. SCHACHT, 1983, p. 242). Sobre a questão da teleologia, já foi sugerido certo tipo de finalidade presente na tese da *vontade de poder*. Sem dúvidas, entendendo-se a teleologia apenas como atribuição de uma meta, toda linguagem ligada à volição implica um tipo de finalidade, um direcionar-se a algo. Nesse sentido, é possível dizer que ‘dar vazão à força’ carrega uma forma de teleologia (cf. CLARK & DUDRICK, 2016, p. 251; RICHARDSON, 2004, p. 37). Contudo, o ataque de Nietzsche não é a toda proposição de meta, mas ao tipo de *teleologia* que implica repouso definitivo.

<sup>862</sup> BM 9.

<sup>863</sup> BM 14.

<sup>864</sup> Chamamos de *realismo crítico*, aqui, um tipo de realismo que acolheu a fase crítica como uma de suas premissas e, por isso mesmo, recusa-se a atribuir correspondência entre o percebido e o mundo em si. Em linhas muito gerais, Johannes Hessen apresenta, em *Teoria do conhecimento*, uma ideia de realismo crítico que apresenta traços da posição encampada por Nietzsche: o fato de sustentar-se em reflexões crítico-epistêmicas; a ideia de que a fisiologia e a psicologia fornecem aportes para o reconhecimento de que a perspectiva humana não diz respeito às coisas *em si*; e sua preocupação em admitir a presença de um mundo independente do intelecto humano (cf. HESSEN, 1999, p. 74-79). Cabe observar que com esse tipo de realismo, Nietzsche confronta-se com a alternativa apresentada por Schopenhauer e radicalizada por Eduard von Hartmann, que pode ser chamada de “realismo transcendental”, segundo a qual temos alguma experiência da *coisa em si* (cf. BEISER, 2016, p. 40, p. 147ss). A atribuição a Nietzsche de algo semelhante ao que estamos chamando de realismo crítico não é estranho à literatura secundária (cf. HEIT, 2015, p. 249; MEYER, 2018, p. 377-378).

“[p]ara praticar fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas!”<sup>865</sup>. Cabe notar que a questão é ‘praticar fisiologia’, isto é descrever o vir-a-ser do orgânico, algo sobre o que o idealismo transcendental lançaria má consciência com a noção de *fenômeno*. Ao tomar-se os sentidos como fenômeno, assume-se o prejuízo idealista e recai-se nas contradições das tentativas de naturalização do aparato cognitivo de Schopenhauer e de neokantianos como Lange e Helmholtz apontadas pelo *paradoxo de Zeller*<sup>866</sup>. Ele recomenda, como alternativa – pela ‘boa consciência’ –, que se tome o *sensualismo* como *hipótese regulativa* ou *princípio heurístico*, admitindo a consistência do ‘mundo exterior’. Todavia, ciente da impossibilidade de identificar as sensações à estrutura do mundo, ele acautela-se. A conclusão do raciocínio é significativa nesse aspecto, embora intrincada. Depois de apontar que o idealismo transcendental que se mantém rigoroso entre em paradoxo e recai em *reduction ad absurdum* ao fazer dos órgãos dos sentidos *causa sui*, Nietzsche escreve: “Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ?”<sup>867</sup>.

A manifesta hesitação – a oração é finalizada por um travessão (espécie de pausa reflexiva) e uma interrogação – deve-se à dificuldade de sua posição. Ele parece não querer ser confundido com um sensualista vulgar que identifica suas sensações ao ‘mundo exterior’, porém não está disposto a ficar preso à órbita de uma filosofia transcendental que se tornou incapaz de fazer a volta da teoria do conhecimento para o mundo vivido, permanecendo ocupada com o problema teórico do *fenômeno* e da *coisa em si*. A adoção de um *realismo crítico* baseado sobre um “sensualismo *qualificado*” (RICCARDI, 2011, p. 12) é a resposta do filósofo que se situa entre a assunção de que “o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender”, mas também de que “[t]oda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência de verdade vem dos sentidos”<sup>868</sup>. Assim, ele pode colocar-se além das filosofias pós-críticas que ocultam seus vieses dogmáticos, como o positivismo com seus ‘filosofastros da realidade’ crentes no ‘dado’ e o neokantismo com seu ceticismo antirrealista esperançoso de ‘certezas imediatas’. Nietzsche adota um tipo de

<sup>865</sup> BM 15. Já foi notada uma possível influência da obra *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* (1884), de Maximilian Drossbach, nessa passagem (cf. RICCARDI, 2011, p. 9ss). Em seu livro, Drossbach critica a ideia de que a causalidade é uma relação entre *fenômenos*, uma vez que o fenômeno diz respeito ao sujeito e não pode ter poder causal real. A alternativa por ele oferecida é reconhecer o caráter subjetivo das qualidades do objeto, mas admitir “substâncias de força [*Kraftsubstanzen*]” que provocam uma causalidade real e explicam como o objeto pode ser por nós representado. É plausível o argumento de que Nietzsche acolheu, em parte, a objeção de Drossbach à filosofia crítica e é sabido que as ideias de *Kraftsubstanzen* e de que a força implica ‘descarga’ serviram de inspiração à vontade de poder (cf. EMDEN, 2014, p. 171; RICCARDI, 2011, p. 15; SOMMER, 2019, p. 24), porém o centro da discussão em BM 15 parece-nos outro.

<sup>866</sup> Mencionamos tal paradoxo no Capítulo 1, seção 2.

<sup>867</sup> BM 15.

<sup>868</sup> BM 34 e 134, respectivamente.

sensualismo mitigado que admite a presença do mundo para além de nosso intelecto mas assente a atividade dos sentidos na conformação da imagem do mundo. Seu acolhimento do sensualismo, hipótese regulativa e princípio heurístico, resguarda a consistência do mundo e do corpo, evitando os prejuízos da dualidade *fenômeno* e *coisa em si*.

Em uma sequência de aforismos que seguem a adoção de tal sensualismo, em outra tentativa de minar a insistência no pensamento dual, Nietzsche volta-se ao papel da linguagem em nossa interpretação da subjetividade. Nesse contexto, opõe-se à ideia de “certeza imediata”, notando que “[a]inda há ingênuos observadores de si” que tomam o *eu penso* ou o *eu quero*, como Schopenhauer, “como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’”<sup>869</sup>. Apesar da admoestação parecer se dirigir, além de Schopenhauer, a Descartes, Nietzsche polemiza com um filósofo dele contemporâneo – algo sugerido pelo ‘ainda há’. Tal filósofo é provavelmente Afrikan Spir, cuja obra *Pensamento e realidade* tem como primeiro capítulo “O imediatamente dado e certo”, em que se lê: “Se nada fosse imediatamente certo, nada seria certo mediatemente, e não haveria absolutamente certeza”; de modo que “[a] primeira tarefa da filosofia consiste então em procurar a certeza imediata”<sup>870</sup>. O filósofo russo toma essa premissa como base de sua reforma da filosofia transcendental, de sua busca do *incondicionado*. “Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar de uma vez por toda da sedução das palavras!”<sup>871</sup>, contesta Nietzsche.

Embora essa passagem aparente refutar a *coisa em si*, o que Nietzsche apresenta é uma objeção lógica ao conceito e não à possibilidade de um mundo metafísico. Em uma anotação do outono de 1885, ele escreve: “Gostar-se-ia de saber como as *coisas em si* são obtidas: mas eis que não há nenhuma coisa em si! [...] Algo incondicionado não pode ser conhecido: senão não seria incondicionado!”<sup>872</sup>. Nesse sentido, ele dirige-se contra o anseio presente em seu tempo de se encontrar o incondicionado, seja tomando-o como fundamento da experiência, seja buscando a origem de tal ideia em nosso intelecto. Apontar os prejuízos na ideia de ‘certeza imediata’ é um modo de obstruir o caminho que tanto filósofos dogmáticos quanto pós-kantianos<sup>873</sup> e neokantianos utilizaram para chegar ao incondicionado. A crença na imediatez da certeza só é possível com o esquecimento do processo em que se obtém uma ‘certeza’.

---

<sup>869</sup> BM 16.

<sup>870</sup> SPIR, 1896, p. 13, p. 14.

<sup>871</sup> BM 16.

<sup>872</sup> NF 1885 2[154]. Ainda em 1884, Nietzsche anota sobre a ‘coisa em si’: “A maioria dos filósofos tem, como seu problema principal, uma *contradictio in adjecto*” (NF 1884 26[413]).

<sup>873</sup> Também Hegel passa do fenômeno à essência por meio de uma ‘certeza imediata’ dada no sujeito (cf. FE Prefácio 26).



[...] se decompõem o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. [...] Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um “saber” de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma “certeza” imediata<sup>874</sup>.

Nietzsche investe, portanto, em uma reflexão sobre os pormenores envolvidos na tomada de consciência expressa na proposição *eu penso*, observando que do lado do sujeito e do predicado não há nada imediato, mas inúmeros problemas, até mesmo metafísicos. Seu raciocínio prossegue, no aforismo seguinte, com a alegação de que tal certeza imediata é baseada na superstição do *eu* como causa da ação. Ele, em contrapartida, ressalta: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* do dado [*Tatbestandes*] dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”<sup>875</sup>. Ainda que, para evitar tomar o *eu* como algo previamente dado, apresente-se um *isso* [*es*], impessoal, como condição do pensamento, o problema permanece: fica-se sob o efeito da mitologia filosófica escondida na linguagem. Dito de outro modo, “[a]qui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo —’”<sup>876</sup>. Trata-se de uma transposição indevida da estrutura gramatical para estrutura do mundo.

Problema semelhante estaria vigente na ‘certeza imediata’ de Schopenhauer a respeito da unidade da vontade, princípio de sua metafísica imanente: “[ele] tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, que somente como palavra constitui uma unidade”<sup>877</sup>. Como contraposição à concepção unitária de Schopenhauer, Nietzsche observa que o *querer* é composto por uma “multiplicidade de sensações” e, além disso, carrega sempre um “pensamento”, de modo que *vontade* é um *complexo*. Ademais, ele observa de maneira perspicaz que quem “*quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece”<sup>878</sup>, de modo que a experiência volitiva é de uma multiplicidade, que aparece como unidade somente pelo fato de que o sujeito se identifica como executor da ordem e esquece de si mesmo como quem obedeceu. Nas palavras de Nietzsche, “o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as ‘subvontades’ ou

<sup>874</sup> BM 16.

<sup>875</sup> BM 17, tradução modificada.

<sup>876</sup> Ibidem. Isso é o que Nietzsche diz ser, em *Humano II*, uma mitologia filosófica escondida na linguagem (cf. HH II Andarilho 11).

<sup>877</sup> BM 19.

<sup>878</sup> Ibidem.



subalmas [...] à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L'effet c'est moi*”<sup>879</sup>. Como havia observado a respeito do ‘eu penso’, o *eu* não é o responsável pela atividade de *querer*, ele é o produto de certa organização das *subalmas* – ou *impulsos* e *afetos* –, e é visado como sujeito da vontade por uma sedução da linguagem.

‘Pensar’ e ‘querer’ não são, portanto, atributos de um sujeito nuclear, o próprio ‘sujeito’ que quer e pensa é resultado de uma economia pulsional simplificada em vontade e pensamento (cf. GIACOLA, 2001, p.59). Nietzsche reencontra, assim, sua alternativa ao *atomismo da alma* ao aguçar o olhar sobre a experiência subjetiva. A comparação entre distintas ‘certezas imediatas’ não é fortuita; a contiguidade delas seria fruto da influência da linguagem:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. [...] o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*. – Isto como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias<sup>880</sup>.

Mais do que suas constatações sobre a influência das seduições da gramática sobre a compreensão da subjetividade humana e, a partir disso, sobre a tradição de pensamento ocidental, tal aforismo toca também o tema do sensualismo. No seguinte sentido: a crítica de Nietzsche à superficialidade lockeana direciona-se à concepção de que a mente seria uma *tabula rasa* que conquistaria todo seu conteúdo da experiência – base do empirismo que teve ascendência sobre o sensualismo do século XVIII. A reflexão sobre a linguagem, que é também sobre a estrutura inconsciente que condiciona a vida consciente, apresenta-se como uma tematização de *seu* tipo de sensualismo – caracterizado pela reversível atividade-passividade. O sensualismo nietzschiano admite que as sensações tem um papel crucial na composição de determinada organização do mundo, mas que há uma atividade conformadora em que certas estruturas se cristalizam como categorias condicionantes da experiência (interna e externa), o que ele chama de “encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*”. Aí estaria a origem da “inata e sistemática afinidade entre os conceitos” e, por isso, ele provocativamente diz: “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem”<sup>881</sup>. A adoção do sensualismo como hipótese regulativa indica, dessa forma, a preocupação com o torna-se terreno da consciência a partir da abertura sensível – intuitiva – dos organismos no mundo.

<sup>879</sup> BM 19.

<sup>880</sup> BM 20.

<sup>881</sup> Ibidem.

Uma observação de Nietzsche indica sua preocupação: a demarcação de que a direção *inconsciente* das funções gramaticais parece obstruir o caminho a outras possibilidades de interpretação do mundo. Dentre essas funções gramaticais inconscientes estão a forma sujeito e predicado, cuja conversão no corte entre sujeito e objeto leva à identificação de coisas unitárias e a determinação de *causas*. Exatamente a aplicação da categoria de *causalidade* é um ponto importante de obstrução de outra interpretação. “Não se deve *coisificar* [*verdinglichen*] erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’”<sup>882</sup>, ressalta ele. A questão central não é negar a importância da *causalidade* na organização humana do mundo, mas recusar a pretensão de se utilizar tal categoria para encontrar um fundamento imóvel, substância, o que sustenta por baixo e é princípio em si – isso seria *coisificar* erroneamente. Deve-se “utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais pra fins de designação, de entendimento, *não* de explicação”, adverte Nietzsche; e completa: “No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’”<sup>883</sup>. Ele alega – aliás, como herdeiro da tradição crítica – que nossas categorias não podem ser tomadas como elementos de explicação derradeira, servindo apenas para descrição, caso contrário, diz, agimos *mitologicamente*<sup>884</sup>.

Com suas observações sobre os sentidos, as categorias intelectuais e a linguagem, Nietzsche salienta equívocos na hipostasiação da perspectiva humana. Nessa via, ele volta a observar que também a física opera apenas com *interpretações*, acentuando que as “‘leis da natureza’ [...] não são um dado [*Tatbestand*], um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária”<sup>885</sup>. A polêmica por ele encaminhada gira em torno da tomada das ‘leis da natureza’ como propriedades do mundo em si, o que seria resultado do anseio humano de uma ordem moral do existente. Nietzsche ressalta:

Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas [*entgegengesetzten*], soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhe colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder” [...]; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada

<sup>882</sup> BM 21.

<sup>883</sup> Ibidem.

<sup>884</sup> Tal mitologia vige, por exemplo, nas ideias absurdas [*Unsinn*] de *causa sui* e *causa prima*. “A causa sui é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatura lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo” (BM 21), declara Nietzsche. Ele segue, aqui, a posição schopenhaueriana em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), que afirma que *causa sui* é uma *contradictio in adjecto* utilizada para arbitrariamente colocar fim à cadeia causal em determinado ponto, como forma de velar a impossibilidade de se pensar e determinar uma causa primeira (cf. QR §20).

<sup>885</sup> BM 22.

poder tira, a cada instante, suas últimas consequências<sup>886</sup>.

Após apresentar a concepção física como algo carregado de prejuízos decorrentes da essencialização da moral, Nietzsche demarca a possibilidade de uma *arte de interpretação oposta*: não leis, mas reivindicações de *poder*, que, em tensão, compõe um mundo com curso ‘necessário’ e ‘calculável’. Desse modo, a leitura do mundo como *vontade de poder* é apresentada como contraposição a uma outra interpretação e é utilizada para deslocar a imagem de um mundo regido por leis independentes de qualquer perspectiva. O objetivo nietzschiano parece ser inviabilizar, no encontro de ‘fatos’ físicos, um caminho para se ver na estrutura do mundo nossos postulados morais – reencontrando, no real, o fundamento perdido. No arremate do aforismo, o filósofo antecipa a objeção de que a *vontade de poder* é também uma interpretação e ressalta: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”<sup>887</sup>. O risco da acusação de autocontradição, de que sua posição não se sustenta por minar a si própria, não o preocupa, mais do que isso, ele aceita de bom grado: afinal, a dissolução da crença na possibilidade de chegar ao texto e a experiência epocal da percepção da falta de sentido prévio mantêm-se.

No último aforismo de “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche faz da vontade de poder possibilidade de radicalizar a recusa de uma ordem moral do mundo, olhando para a psicologia “como morfologia e *teoria da evolução* [*Entwicklungslehre*] da *vontade de poder*”<sup>888</sup>. A hipótese ocupa-se, por conseguinte, tanto com uma tematização das formas assumidas pela vontade de poder quanto pelo processo natural que ela pressupõe, por isso seria *fisiopsicologia*. A experiência é olhar para a vida espiritual humana como desdobramento da vontade de poder contra o fato de que a “força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual”<sup>889</sup>. Tais preconceitos são responsáveis pela inibição e deturpação de certos caminhos de investigação, por isso a aversão e desgosto provocados por “uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus [*schlimmen*]” e, pior, “uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus”<sup>890</sup>. Já em *A gaia ciência* ele cogitara que os impulsos bons e maus contribuem para a conservação da espécie, agora, ele endurece a questão:

Supondo que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento

<sup>886</sup> BM 22.

<sup>887</sup> Ibidem.

<sup>888</sup> BM 23.

<sup>889</sup> Ibidem.

<sup>890</sup> Ibidem.

como quem sofre de enjoo do mar<sup>891</sup>.

Embora reconheça o desafio que significa aderir a tal posição, Nietzsche a vê como oportunidade de ultrapassar os prejuízos morais que, mesmo na falta de sustentação, tem persistido inquestionados. “Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela”<sup>892</sup>, exorta. Dessa forma, a hipótese da *vontade de poder* cria uma tensão e possibilita a visão de preconceitos que tem estruturado nossa visão do mundo. É nesse sentido que a psicologia aparece como “caminho para os problemas fundamentais [*Grundproblemen*]”<sup>893</sup>: Nietzsche, por intermédio de observações psicológicas, realça o caráter infundado de certas de nossas compreensões, servindo de entrada para sua tentativa de *superar a metafísica* a partir de um combate no campo da moral. Seus usos da hipótese da vontade de poder nos níveis orgânico, inorgânico e espiritual abrem fissuras que fazem do que era fundamento abismo – lançam-nos no meio do alto-mar. Contra a ideia da base da vida como *conservação* dos fisiólogos, Nietzsche apresenta a *expansão*; contra a ideia de *lei*, impiedosas *reivindicações de poder*; contra a fundamentação moral nos impulsos *bons*, a necessidade dos impulsos *maus* para vida. Assim, ele polemiza com compreensões de teor moral veiculadas pela fisiologia, pela física e pela psicologia para abrir a possibilidade de novas interpretações.

Nas contraposições realizadas por Nietzsche está em jogo, portanto, não propriamente promover uma inversão com vistas a recolocar o fundamento perdido, contudo acentuar que nos mantivemos na ignorância para “gozar a vida”, assentando nossos sentimentos e pensamentos sobre uma refinada “vontade de não saber, de incerteza, de inverdade”<sup>894</sup>. Tal percepção é ponto de partida para a retomada de dois tópicos anteriores: a ideia de que a rudeza da linguagem indica polos onde se pode ver gradações; e o reconhecimento de que a “arraigada tartufice da moral” coloca palavras em nossa boca. Nietzsche distancia-se de uma postura negativa em relação à percepção de nossos erros, chegando a dizer que se pode até rir do fato de que mesmo a “melhor ciência” não faz outra coisa que “nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado”, pois “ama o erro, porque viva, ama a vida!”<sup>895</sup>. Todavia, ele aconselha os filósofos a não atuarem como defensores da verdade na Terra e argumenta: “poderia haver uma veracidade mais louvável no pequeno ponto de interrogação que colocarem depois de suas palavras de ordem e doutrinas favoritas [...] do

---

<sup>891</sup> BM 23.

<sup>892</sup> Ibidem.

<sup>893</sup> Ibidem.

<sup>894</sup> BM 24.

<sup>895</sup> Ibidem.

que em todos gestos e trunfos diante de promotores e tribunais”<sup>896</sup>. Após explorar a *vontade de poder* como interpretação aplicada aos planos fisiológico, físico e psicológico ou orgânico, inorgânico e espiritual, Nietzsche enfatiza a incerteza que participa das ciências e da filosofia. O *ficcionalismo* ou *tese da falsificação* estreitamente ligados a suas reflexões sobre *perspectiva* não o leva, no entanto, a se retrair.

Em um movimento oposto, ele avança em uma narrativa histórica sobre o vir-a-ser mundano da moralidade como forma de minar as bases sobre a qual o dogmatismo encontra morada. O processo seria o seguinte: primeiro, na época *pré-moral*, deduzíamos o valor da ação de sua consequência prática; depois, devido a um autoconhecimento ocorrido no período *moral*, tomamos a origem da ação como determinante para seu valor; agora, em novo estágio de autoescrutínio e aprofundamento, passamos a suspeitar da possibilidade de atribuir valor à intenção, emergindo uma época que pode ser chamada *extramoral*<sup>897</sup>. No contexto em que percebemos que a moral não diz respeito a nada em si, torna-se possível “nos decidirmos quanto a uma inversão [*Umkehrung*] e um deslocamento básico [*Grundverschiebung*] dos valores”<sup>898</sup>. No período *extramoral* a ideia de *intenção* – de uma *causa prima*, incausada – deixa de ser parâmetro para a avaliação da ação à medida em que se percebe os múltiplos condicionamentos e a opacidade da *luta dos motivos* para o sujeito. Se a vida consciente depende da dinâmica conflitiva dos impulsos ocorrida no plano inconsciente, a intenção emerge como superfície e pele, como “sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação”, sendo “um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si”<sup>899</sup>. Nietzsche olha, portanto, para as expressões da moralidade como sintomas de certas hierarquias pulsionais<sup>900</sup>, sendo seu *imoralismo* não capricho, porém consequência de um percurso intelectual ligado a *virtudes* como veracidade e retidão [*Redlichkeit*], um movimento no interior da moral. Por isso, *autossuperação da moral* “poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas [*redlichsten*], e também mais maliciosas consciências de hoje”<sup>901</sup>.

De “Dos preconceitos dos filósofos” para “O espírito livre” – primeiros dois capítulos de *Além de bem e mal* –, Nietzsche faz uma transição dos *preconceitos* envolvidos na visão moral do mundo para sua postura de interpretar tais concepções como *sintomas*. Nessa passagem, revela-se a decisão de colocar-se diante do problema enfrentado pela cultura e

---

<sup>896</sup> BM 25.

<sup>897</sup> BM 32.

<sup>898</sup> Ibidem.

<sup>899</sup> Ibidem.

<sup>900</sup> Cf. BM 268.

<sup>901</sup> BM 32. Em um aforismo posterior, Nietzsche reafirma a retidão como *sua* virtude (cf. BM 227).

apresentar uma compreensão alternativa, brotada do solo dessa mesma cultura. Reconhecidos os prejuízos morais presentes na filosofia, na fisiologia, na psicologia e mesmo na física, ele decide-se por um passo arriscado: apresenta uma tese sobre o mundo como totalidade, fazendo da *vontade de poder* um *princípio*, *arché*<sup>902</sup>, do existente.

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” [*Realität*], exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável) [...] – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar como uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém pode se subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático<sup>903</sup>.

A citação acima é aproximadamente a primeira metade do aforismo em que Nietzsche leva mais longe e de maneira mais clara sua tentativa de fazer da vontade de poder uma determinação do que *é* o mundo. Mas não podemos deixar que ele o faz logo após demarcar que, “independente da posição filosófica em que nos situemos”, estamos certos do “*caráter errôneo* do mundo” e que “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas”<sup>904</sup>. Isto é, ele arrisca uma determinação do todo precisamente depois de minar qualquer ambição filosófica à segurança em uma verdade de última instância e de

<sup>902</sup> Quando usamos ‘princípio’ não estamos querendo dizer ‘início’, como passagem do nada ao existente, isto é, não se trata de dizer o ente responsável pela *creatio ex nihilo* ao modo do “Deus criador” judaico-cristão-islâmico. Por *princípio* entendemos aquilo que os pré-socráticos nomearam *arché*, como elemento vigente em tudo aquilo que aparece, sendo ele desde sempre existente e já em mudança. Apesar de não utilizar o termo *arché* e sim o alemão *Princip*, Nietzsche entende “princípio” neste mesmo sentido em *A Filosofia na época trágica dos gregos*, de modo mais evidente na análise do *apeiron* de Anaximandro e do *pólemos* [conflito, guerra] de Heráclito (cf. FTG 4, 5). Importante observar que Curt Paul Janz reconhece a vontade de poder justamente como uma tentativa nietzschiana de dar uma resposta para a pergunta pela *arché* (cf. JANZ, 2016c, p.383). Um tal *princípio* cosmológico é também metafísico quando adotamos uma compreensão alargada de metafísica como discurso acerca da totalidade do existente, em linguagem heideggeriana, do *ser do ente* ou do *ente como tal e na totalidade*. Nas palavras do próprio Heidegger – em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* (1957): “A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante” (HEIDEGGER, 1996, p.193). Importante notar que, também neste texto, Heidegger se refere a Nietzsche como final da história da metafísica, por exemplo, ao afirmar: “Ser somente se dá sempre com este ou aquele cunho historial: *physis*, *lógos*, *hén*, *idéa*, *enérgeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade” (HEIDEGGER, 1996, p.197). Se o *teo* da *onto-teo-logia* disser respeito ao *ente* supremo – e, aqui, pouco importa se é uno ou múltiplo – como aquilo que vive em tudo que existe, concordamos que a vontade de poder participa dessa história.

<sup>903</sup> BM 36.

<sup>904</sup> BM 34.



valorizar a desconfiança e a suspeita. Além disso, seu argumento sobre a vontade de poder inicia-se com uma *suposição*, a saber: que no limite de nossa experiência do mundo o que encontramos é a realidade de nossos impulsos. Seu experimento é fazer de tal ‘dado’ o caminho para a compreensão do mundo ‘material’, não olhando – como Berkeley e Schopenhauer – para aparência ou representação como negativo de seu verso, a *coisa em si*, contudo propondo uma continuidade, uma ‘mesma ordem de realidade’, entre afetos e forças mecânicas. Sua tese é a de uma ‘poderosa unidade’ que se ramifica, sendo ‘*forma prévia* de vida’ – o que dá margem à sua vinculação ao hilozoísmo corrente no século XIX (cf. MOORE, 2002, p. 40) –, experimento está ligado à *economia de princípios*, à busca do menor número de ‘fatos primordiais’ possíveis no interior da perspectiva humana. O caminho encontrado por ele é a *causalidade*, não apelando ao argumento de uma *causa sui* para saltar ao início da cadeia causal, e sim com a observação de que é necessário levar ao limite, pela *consciência do método*, a hipótese de uma única forma de causalidade.

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente nossa crença na causalidade mesma – *temos* então que fazer a tentativa de ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade” é claro só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica [*Grundform*] da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder” e nada mais. —<sup>905</sup>

Como se pode ver, a estratégia nietzschiana é tomar a *causalidade da vontade* como modelo para sua tentativa de unificação das relações causais. Ele o faz na medida em que entende que a vontade foi a base sobre a qual erigimos a crença de que no início da cadeia causal há um gesto arbitrário, livre. Aceitando-se a causalidade da vontade, espécie de limite da perspectiva humana, como a única forma de causalidade, seria necessário admitir vontades atuando sobre vontades, visto que se vontade atuasse sobre ‘matéria’ precisaríamos recorrer a um elemento auxiliar para justificar o vínculo entre ordens distintas. Nietzsche apresenta, então, a *sua tese* de que a vida instintiva é ramificação de uma *forma fundamental* [*Grundform*] de vontade, a *vontade de poder*, que seria capaz de explicar o problema da geração e nutrição, da

---

<sup>905</sup> BM 36.

configuração e da atenuação – isto é, dos processos acompanhados na *physis*. Aceitando-se essa série de suposições, ressalta o filósofo, seria possível definir *toda força atuante*, orgânica e inorgânica, como *vontade de poder*. Ele encerra o aforismo com a constatação de que sua tese diz respeito ao mundo visto de dentro, de modo *imanente*, e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ (expressão kantiana também utilizada por Schopenhauer) – na visão do elemento extratemporal presente em tudo o que se dá<sup>906</sup>.

Levando ao limite – ao ‘absurdo’ – as relações de causalidade próprias da *perspectiva humana*, Nietzsche passa da ordem *psíquica* para a *física*, tratando da totalidade do existente a partir de um *fundo* [*Grund*]. Nesse sentido, é possível dizer que a tese da *vontade de poder* constitui-se como proposição metafísica – ainda que lançada contra outras versões de metafísica –, na medida em que determina o que *é* o mundo no todo<sup>907</sup>. Aliás, ao lançar *sua tese* de uma forma de *vontade* como *fundamento do existente*, Nietzsche entra em interlocução com uma longa tradição da filosofia alemã e da metafísica – sobretudo, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer (cf. HEIDEGGER, 1979, p.36). Seu uso da ideia de vontade é uma forma de ressaltar nosso enraizamento corporal no mundo, tomando aquilo que encontra como mais elementar na existência humana, os impulsos e afetos (a dimensão ativa-passiva da abertura ao mundo), como via a uma generalização. Em vez de recorrer a algum subterfúgio linguístico, Nietzsche expressamente assume o antropomorfismo como condição, se propõe a apresentar uma *tese* – sem esconder aquilo que *supõe* – acerca do que seria o ‘mundo visto de dentro’. E ele o faz porque vê ganhos filosóficos nessa interpretação, por exemplo, não exigir um elemento auxiliar externo para explicar a origem da mudança, não postular algo eternamente fixo como átomos, não pressupor dualidades, não operar com o autocontraditório conceito de *coisa em si* e manter a consistência do mundo.

Todavia, como observara Nietzsche já em *A filosofia na época trágica dos gregos*, o ímpeto inicial para o pensamento filosófico é a afirmação *tudo é um*. Por mais que digamos que vontade atuar sobre vontade postula multiplicidade, o modo de relação desse múltiplo é sempre o mesmo, então, *é um*. Ele mesmo fala de uma ‘poderosa unidade’<sup>908</sup>. Ainda assim, tal metafísica carrega especificidades importantes que conformam uma postura *antimetafísica*<sup>909</sup>. Além da dimensão relacional e múltipla – contra a intransitoriedade das metafísicas tradicionais

<sup>906</sup> Sobre a ideia de *caráter inteligível* em Schopenhauer cf. MVR I §20 I-128, §28 I-186.

<sup>907</sup> A compreensão de que a *vontade de poder* implica uma metafísica é corrente na literatura secundária cf. HEIDEGGER, 1979, p. 3; MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 72; LEITER, 2011, p. 117; RICHARDSON, 1996, p. 3; RORTY, 1998, p. 11.

<sup>908</sup> Aqui, concordamos com Richardson quando nota que dentro do pensamento nietzschiano – mais especificamente, em seus escritos sobre os pré-socráticos – existem elementos que fazem com que a *vontade de poder* possa ser lida pelo próprio filósofo como um flerte com a metafísica (RICHARDSON, 1996, p. 18ss).

<sup>909</sup> cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 118; HABERMAS, 2000, p. 140; MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74.

–, a vontade de poder não é um *incondicionado*, pois, princípio radicalmente imanente, é condicionada por suas ramificações, apresentando-se em movimentos ascendentes e decadentes. De resto, Nietzsche estabelece de partida que não podemos falar nada sobre o ‘texto’, realizando apenas suposições possíveis no interior da perspectiva humana, sendo sua ambição oferecer uma *arte de interpretação oposta*. Dessa forma, Nietzsche relativiza sua própria *tese*, de modo a não pressupor que a perspectiva, desde a qual ela é apresentada, é capaz, de fato, de resolver finalmente a pergunta pelo todo do existente. Nesse sentido, ele vai além da tradição ao admitir os limites da tese, seu caráter de *interpretação*, de proposição retirada de um perfil do real – que, por isso, é justamente *perspectiva*.

A metafísica ou ontologia – termos equivalentes enquanto concernem à determinação do *ser dos entes*, do *ente como tal e na totalidade* – de Nietzsche torna-se complexa exatamente por se assumir como ponto de vista, isto é, estar já baseada em uma compreensão crítica de todo dizer fundamental. É possível afirmar, inclusive, que ele busca levar esse limite longe o suficiente para tirar dele a força de sua tese. Do seguinte modo: se, por um lado, reconhecer que o que temos a oferecer é ‘apenas interpretação’ é um modo de minar a intenção da metafísica *dogmática* de resolução final do ‘texto’, de estabelecer *a verdade*; por outro – e esse é um passo interessante –, ele fortalece a sua posição com a ideia de *relações de forças*, dado que, se a vontade de poder caracteriza-se pela expansão, supõe-se que cada força busca impor determinado direcionamento. Dito de outro modo, o ente como tal e na totalidade é *relações perspectivísticas* nas quais ocorrem *assimilações provisórias, subjugação entre forças sempre atuantes* e o que *emerge* disso é uma *interpretação dominante* como uma espécie de vetor da multiplicidade dada no fundo<sup>910</sup>. É, nesse sentido, que é possível ver no pensamento nietzschiano uma “ontologia de perspectivas” (cf. RICHARDSON, 1996, p.11, p.284-9), e, por isso, dizemos que ele busca dar força à sua interpretação, colocando a interpretação na estrutura do mundo – sem qualquer preocupação com a acusação de circularidade, pelo contrário, assumindo-a como limite e força de sua hipótese.

A despeito de qualquer qualidade que possa ter a *vontade de poder* como modelo explicativo, ela permanece apenas, como ele anota em 1885, uma *tentativa de interpretação de*

<sup>910</sup> Ainda que tratando apenas do ‘orgânico’, Nietzsche apresenta essa ideia um ano depois, em *Genealogia da moral* (1887): “[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM II 12). Veremos esse ponto com mais calma adiante.

*todos os acontecimentos* ou *de transvaloração de todos os valores*<sup>911</sup>. Por isso a acusação de que sua posição mina a si mesma torna-se secundária. Sua tese também “não [é] uma realidade de fato, um ‘texto’”, é uma “arrumação e distorção”<sup>912</sup>, diferenciando-se por *não* o fazer ingenuamente. Se do ponto de vista teórico a afirmação de que o que há são ‘interpretações’ pode ser objetada como autocontraditória, em um horizonte prático-existencial, ela evidencia o problema da descoberta da falta de fundamento [*Grundlosigkeit*]. Já que, a rigor, não é possível provarmos ou refutarmos o *mundo metafísico*, resta-nos a visão dos limites da perspectiva e a percepção de que as proposições metafísicas são elucubrações, *interpretações*. Nietzsche move-se em tal terreno. Em anotação de 1885 que afirma o mundo como jogo de fluxo e refluxo, criação e destruição sem *telos*, ele pergunta: “Sabeis vós também o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo em meu espelho?”; e responde, “este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo [...]. *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!*”<sup>913</sup>. A anotação é interessante por recusar uma síntese final e assumir a transitoriedade própria da vida *neste mundo* como *princípio* do existente. Ela revela, assim, uma preocupação central da *vontade de poder*: oferecer uma *contravaloração dionisíaca* (aproveitando expressão do prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*) ou uma *arte de interpretação oposta* capaz de afirmar o mundo no que carrega de problemático. E ele explicita que coloca em cena *seu espelho*, de modo que tal definição de mundo é refletidamente sua<sup>914</sup>.

A visão nietzschiana pode, em linguagem popular, parecer refutar Deus para resguardar o Diabo<sup>915</sup>, como se substituísse o máximo de certeza pelo máximo de incerteza, o bom pelo mau, o altruísmo pelo egoísmo, a abnegação pelo domínio, enfim, a verdade pelo erro. O experimento, no entanto, talvez seja instar-nos a encarar a circunstância em que nos encontramos. Por isso aventa, por exemplo, que “a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada”<sup>916</sup>. A *vontade de poder* concerne a essa medição do quanto suportamos a ‘verdade’, do quanto somos capazes de lidar com a dissolução da possibilidade de possuímos *a verdade*, enquanto afronta os resíduos da

<sup>911</sup> “Tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer” e “Tentativa de transvaloração de todos os valores” são dois subtítulos planejados para o projeto *A vontade de poder* em seus cadernos de 1885 (cf. NF 1885 40[2], 2[100]).

<sup>912</sup> BM 22.

<sup>913</sup> NF 1885 38[12]. Essa anotação consta como o último aforismo da obra apócrifa *A vontade de poder* (cf. VP 1067). A dimensão do jogo presente na *vontade de poder* – e, antes, na ideia do *uno-primordial* – foi considerada como aspecto central da metafísica nietzschiana por Eugen Fink cf. FINK, 2003, p. 170ss.

<sup>914</sup> Embora essa colocação de si em cena não seja tão clara em *Além de bem e mal* quanto em outras obras de 1886 e dos anos seguintes – como veremos –, não é incomum observar-se a construção de uma figura de Nietzsche no livro (cf. COLLI, 1981, p. 92s; NEHAMAS, 1985, p. 18; CLARK & DUDRICK, 2016, p. 184).

<sup>915</sup> Cf. BM 37; NF 1885 29[14].

<sup>916</sup> BM 39.

crença de uma ordem moral do mundo. Nietzsche imprime, portanto, um componente de instabilidade no mundo e no fazer filosófico, que passa a ser visto como atividade interessada, mantendo-se a ideia de que a posição filosófica está ligada ao *gosto*. Nesse contexto, ele retrata os *filósofos do futuro* como aqueles que “amam suas verdades”, mas “não [são] dogmáticos” e dizem “[m]eu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele”, que são céticos e críticos porque “filósofos do perigoso ‘talvez’”, porém estão dispostos a serem “*comandantes e legisladores*”<sup>917</sup>.

Nossa hipótese é que tal visão do filósofo do futuro apresentada em *Além de bem e mal* é fruto da consciência dos limites do discurso filosófico, desdobrada não no contínuo aperfeiçoamento desses limites (como os microscopistas do conhecimento) ou no trabalho de oferecer uma descrição positiva da realidade (como fazem os positivistas) e sim como aceitação de que cabe a tomada de posição. Parece-nos ser isso que Nietzsche traduz na hiperbólica afirmação da tarefa da filosofia como *dominar, comandar, conduzir, conquistar, tentar, legislar, criar valores* – algo que ele encontra em “régios e soberanos eremitas do espírito”, os “Heráclitos, Platões, Empédocles”<sup>918</sup>. Não se trata de elogio ao dogmatismo, mas de estimular uma filosofia que não fique refém da suspensão proveniente do ceticismo e da crítica e saiba que mesmo seu suposto desinteresse e espelhamento da realidade esconde atitude e interesse. Se ele em momento algum identifica-se com os filósofos do futuro, sendo ‘apenas’ alguém que prepara a chegada deles, seu próprio empreendimento compartilha da tendência ao mando requisitada, cuja expressão máxima é justamente dizer – enquanto a filosofia dele vizinha se cala ou consente com o dado –: *o mundo é vontade de poder*.

Parte importante da atitude nietzschiana desenvolve-se na nova dimensão assumida por sua crítica ao cristianismo, que daí em diante terá um lugar bastante destacado em sua produção intelectual. Nietzsche abandona qualquer cuidado e se lança em uma decidida contraposição, elevando o tom de sua crítica com a recusa franca de qualquer expectativa de *além-mundo*, denunciada como *negação da vida*. Pode-se interpretar essa postura como sinal de apreço pela polêmica ou, quem sabe, como desequilíbrio do filósofo excêntrico que veio a ter um colapso nervoso e terminou a vida em quase absoluto silêncio. Mas para além de demonstrar uma curiosidade em torno do indivíduo singular que escreveu obras que marcaram a cultura ocidental, qual a relevância desse argumento para a reflexão filosófica? Acreditamos ser mais produtivo ver seu enfrentamento do cristianismo como parte da tentativa de evidenciar que o ‘dado’ da cultura moderna penetrou de tal modo o espírito que temos nos ocupado em

<sup>917</sup> Respectivamente, BM 43, 2, 211.

<sup>918</sup> BM 204; cf. também BM 205, 207, 209, 210, 211; HH I 261.

fundamentá-lo mesmo quando vemos se esvair os fundamentos. O endurecimento de sua oposição à moral cristã não é volta à situação pré-crítica – como se houvesse resolvido o enigma do mundo e atacasse o oponente por sua resposta equivocada –, mas decisão de sublinhar as incertezas que pairam sobre a época. Resoluto, ele mostra seu gosto e a lente.

Logo no segundo aforismo do terceiro capítulo, “A natureza religiosa”, Nietzsche parece denunciar seu tempo ao ressaltar: “A ‘Ilustração’ irrita: o escravo quer o incondicional [...] – seu enorme sofrimento *oculto* se revolta contra o gosto nobre, que parece *negar* o sofrer”<sup>919</sup>. A dificuldade de nos livrarmos de certos pressupostos e, mais do que isso, de buscarmos o incondicionado enquanto vivemos a dissolução dos fundamentos é visto como recusa de esclarecer-se. “Desde o começo a fé cristã é sacrifício”, diz ele, “sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo”<sup>920</sup>. Tal ímpeto sacrificial está presente na renúncia ao questionamento de nossos valores sagrados. Nietzsche, no entanto, nota a existência de uma história da *crueledade religiosa* de que o próprio ateísmo faz parte: primeiro, sacrificava-se seres humanos valorosos a deus; depois, na época moral, sacrificava-se “os instintos mais fortes [...], a própria ‘natureza’”; acabou-se, enfim, por “[s]acrificar Deus ao nada – esse paradoxal mistério de crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso”<sup>921</sup>. A *morte de Deus* é acontecimento endógeno e desafio para um tempo que anseia o fundamento, mesmo diante do abismo. No sacrifício da liberdade intelectual às valorações habituais e no sacrifício de Deus para adorar a pedra e o nada, Nietzsche diagnostica a presença de uma visão pessimista limitada e da velha disposição cristã à negação do mundo nos recônditos da consciência moderna.

Diferente é a exuberante gratidão expressa na religiosidade dos antigos gregos. Enquanto o cristianismo é caracterizado como tendência negadora, Nietzsche apresenta – após elogiar a maneira grega de se colocar diante da transitoriedade – a ideia de um pessimismo mais profundo, que vê toda tentativa de negar aspectos da realidade e da existência como anseio de fuga do terrível. Por meio desse pessimismo radical poder-se-ia chegar ao “ideal do homem mais exuberante, mais vivo, mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda a eternidade”<sup>922</sup>. Tendo em vista o parentesco entre o desenvolvimento da ideia de *eterno retorno*

---

<sup>919</sup> BM 46.

<sup>920</sup> Ibidem.

<sup>921</sup> BM 55.

<sup>922</sup> BM 56. Sobre o modo grego (e nobre) de colocar-se diante da vida e da natureza cf. BM 49.



e a visão de mundo grega – especificamente, a religiosidade grega<sup>923</sup> –, torna-se patente a inspiração nietzschiana: tal pessimismo assemelha-se à visão trágica. O crucial, todavia, não é apostar em um retorno à Antiguidade, mas trazer à luz um modo de valoração distinto para, no contraste, realçar o infundado de se hipostasiar valorações do homem de determinado tempo.

Ainda que reconheça que o cristianismo teve um inegável papel no caminho “da espiritualidade superior” e nas tentativas de “superação de si mesmo”<sup>924</sup>, Nietzsche ressalta o inquietante perigo de fazer das religiões fins em si mesmos e não meios de cultivo, pois tal atitude inviabiliza a mudança de compreensão. No caso do cristianismo, é ainda mais grave o favorecimento aos que “sofrem da vida como de uma doença” e a promoção do “ódio a tudo terreno”<sup>925</sup>, uma *transvaloração* dos valores antigos cujo objetivo teria sido:

[...] destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo o que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda converter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, “extramundano”, “dessensual” e “homem superior” se fundiram *num* só sentimento<sup>926</sup>.

Tal reprimenda ao cristianismo assemelha-se à observação feita sobre Platão em *Aurora*: o ateniense, com seu desprezo ao mundo sensível, cria na identificação entre *dessensualizado* e *bom*<sup>927</sup>. Essa posição é aquela que Nietzsche chama de erro dogmático e coloca sob o signo da *invenção puro espírito*, cuja consequência é a condenação do terreno. Nietzsche coloca-se contra essa interpretação já no início de *Além de bem e mal*, buscando revalorizar o *perspectivístico*. Apesar de poder-se ver essa atitude como derivação de seu gosto pelo mundo, que o leva a enfatizar a base corporal sobre a qual se sustenta o espírito, ela está intimamente associada à contenda com o dogmatismo e sua vigência residual mesmos nos herdeiros da crítica kantiana. Nossa hipótese é, então, que ele preocupa-se em trazer à superfície a influência dos preconceitos morais em um tempo que acredita ter superado o dogmatismo. A ideia de *perspectiva*, associada a discussões epistemológicas e fisiológicas, possui uma

<sup>923</sup> Em um apontamento de 1883, Nietzsche é claro sobre esse ponto: “*Eu descobri o helênico*: eles criam no *eterno retorno*! É a fé dos mistérios!” (NF 1883 8[15]). Como já observado na seção 5 do Capítulo 1, as celebrações dos Mistérios – como a dionísaca e a eleusina – estão relacionadas aos ciclos naturais. Vale observar que a aproximação de outra compreensão religiosa talvez esteja ligada à percepção de que o filósofo deve utilizar as religiões “para sua obra de educação e cultivo” (BM 61). A ideia é que no interior da cultura apresentam-se as condições para que certos limites atualmente presentes deem lugar a novas possibilidades, sendo responsabilidade do filósofo operar com aquilo que foi acumulado e indicar caminhos e metas.

<sup>924</sup> BM 61.

<sup>925</sup> BM 62.

<sup>926</sup> Ibidem.

<sup>927</sup> A 43.

dimensão moral: ela aponta para a inventividade na dação de sentido superior ao mundo<sup>928</sup>.

Essa visão modesta da moralidade aparece nas duas vias de tematização dos fenômenos morais sugeridas por Nietzsche: a comparação e a sintomatologia, ambas ligadas a uma visão naturalizada da moralidade, não como tentativa de encontrar na natureza os fundamentos da ação moral, porém com a demarcação de que as morais dizem respeito às formas e condições de vida dos povos e participam do devir do mundo – crescem, amadurecem e passam. Comparação e sintomatologia (termo empregado apenas em *Crepúsculo dos ídolos*, mas que exprime a análise já de *Além de bem e mal*) convergem na proposição de que aqueles que se interessam pela reflexão no campo da moral deveriam realizar “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”<sup>929</sup>. A admissão da transitoriedade das morais deixa margem para a vinculação das mesmas com a vida contingente de seres humanos de certo lugar e época, logo, como algo passível de ser comparado e julgado como sintoma de estados da vida.

Segundo Nietzsche, a descrição seria uma ambição mais modesta do que aquela que orientou os filósofos ao longo da história, que “exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* [*Begründung*] da moral”, sem, contudo, reconhecerem que “a moral mesma [...] era tida como ‘dada’”<sup>930</sup>. Com tal ponderação, ele sinaliza a preocupação que atravessa sua reflexão sobre a moral: colocar em apreciação aquilo que não chegou a ser submetido à crítica. Seu argumento é que a dificuldade em problematizar a moral resulta de um compromisso dos filósofos com seu solo – o ‘dado’ que querem assegurar – e da pouca curiosidade em relação a outras culturas, “uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como problema”<sup>931</sup>. Nietzsche como um pensador que tem consciência da falta de fundamento [*Grundlosigkeit*], que se permite o risco de olhar o abismo [*Abgrund*], experimenta a realização de uma *tipologia* das morais, tomando-as como “*semiótica* [*Zeichensprache*] dos afetos”<sup>932</sup>. A ideia de que moral é uma linguagem sónica ligada a afetos estabelece uma intrínseca relação entre nossas *interpretações* e a hierarquia dos impulsos que conforma nossa perspectiva do mundo.

A moral promove um *estreitamento de perspectivas*, sendo não somente “meio indispensável também para a disciplina e cultivo espiritual” mas também “condição de vida e

<sup>928</sup> Sobre a dimensão moral do perspectivismo nietzschiano Cf. GORI & STELLINO, 2014, p. 101-129.

<sup>929</sup> BM 186.

<sup>930</sup> Ibidem.

<sup>931</sup> Ibidem.

<sup>932</sup> BM 187.

“crescimento” do “bicho ‘homem’”<sup>933</sup>. Sob a pressão das coerções impostas pelas prescrições morais o ser humano adquire uma capacidade de autodomínio que Nietzsche vê como oportunidade um refinamento e aguçamento dos impulsos<sup>934</sup>, para que eles alcancem modos de expressão que os mantenham na economia da vida. O problema surge quando uma perspectiva estreita, com sua hierarquia de bens particular, é identificada com o *em si* dos fenômenos e passa a atentar contra a vida e sua transitoriedade. Esse ponto cego da crítica é onde se esconderia um inconfessado dogmatismo, que ele ataca de maneira estridente. A visão socrática de que o ato mau seria derivado do erro e que a razão levaria à sua eliminação, desdobrada no elogio platônico da parte racional da alma como condutora das partes concupiscente e irascível à *ideia*, lega ao pensamento ocidental a crença em um *bem em si* disponível ao intelecto humano. Isso é o que Nietzsche chama de “erro de dogmático”. A tendência socrático-platônica e a cristã carregam o traço comum do desprezo pelo ‘aparente’, fonte do erro. Mas a penetração do cristianismo criou uma situação ímpar: “se ‘sabe’, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se ‘sabe’ o que é bem e mal”<sup>935</sup>.

A questão é: os valores superiores da moral cristã, como compaixão e igualdade, carecem de fundamento, portanto, a alegação implícita de que estaríamos diante da moral *em si* – que a torna imune à crítica – não possui ponto de sustentação. O enfrentamento às ‘ideias modernas’ refletem a preocupação nietzschiana, por um lado, com a criação de uma norma e ideal que reforça o desprezo pelo mundo – lugar de egoísmo e iniquidade –, por outro, com o ocultamento daquilo que se passa na realidade – em que há hierarquia, dominação, crueldade e sofrimento. Nietzsche denuncia ofensivamente (ele reconhece tratar-se de ‘ofensa’, algo por que pode ser *culpado*) que a intransigência com que os defensores da moralidade atual evitam a crítica deve estar relacionada a um *instinto de rebanho*. De dentro do evento da *morte de Deus*, ele apela à animalidade do ser humano de forma provocativa, fazendo do agarrar-se aos valores compartilhados pela maioria sintoma da prevalência de um elemento instintivo, condição de vida para determinado animal. Com o predomínio do instinto de rebanho, a “espiritualidade superior e independente” é percebida como perigo e “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor é doravante apelidado de *mau* [*böse*]”<sup>936</sup>.

<sup>933</sup> BM 188.

<sup>934</sup> Cf. BM 189. Essa compreensão aparece também na ideia de *sublimação* e refere-se ao processo que envolve uma mudança de estágio em que um elemento simples ganha complexidade. Dois exemplos importantes de sublimação ou refinamento mencionados por Nietzsche são: o *amour-passion*, sublimação do impulso sexual ocorrida “sob a pressão de juízos valores cristão” (BM 189); e o impulso à crueldade, que ganha um sentido superior no conhecimento (cf. BM 229, 230). Já discutimos a presença de impulsos maus no conhecimento na seção 5 do Capítulo 2. Sobre a noção de *amour-passion*, ela é retirada da obra *De L’amour* (1822) de Stendhal, lida por Nietzsche em 1880 (cf. WILLIAMS, 1952, p. 91, p. 132ss).

<sup>935</sup> BM 202.

<sup>936</sup> BM 201.

Em seu conflito com o rebanho, Nietzsche joga com uma visão em terceira pessoa sobre sua própria atitude *má* de *negar da moral*, ao dizer que “o filósofo” encontra sua dura e grande *tarefa* “em ser a má consciência do seu tempo”<sup>937</sup>. No característico tom hiperbólico, ele leva sua posição ainda mais longe apontando não só a falta de fundamento da moral – marca de sua temeridade e independência –, bem como sua esperança em *novos filósofos*: “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorações opostas e transvalorar e inverter ‘valores eternos’”<sup>938</sup>. Ele caracteriza os *filósofos do futuro* pela *responsabilidade*, sinal de *nobreza*, que faz com que eles carreguem “a elevação de olhares que dominam e olham para baixo, o sentir-se apartado da multidão e seus deveres e virtudes, a afável proteção e defesa do que é incompreendido e caluniado, seja Deus, seja Diabo”<sup>939</sup>. Nietzsche cria, assim, uma tensão entre os filósofos modernos, escravos das virtudes populares, e os filósofos do futuro, os *autênticos filósofos*, legisladores e comandantes. Em tal tensão contrapõem-se o que ele considera uma forma de *negação do mundo* e uma tentativa de *afirmação*, que na presença da falta de sentido prévio reitera o dar um sentido humano.

Não que ele defenda a arbitrariedade. O ponto é não se deixar subjugar pelo ‘dado’ da cultura e confrontar o que compreende como fuga das consequências mais duras da época. Nesse sentido, ele porta um compromisso com a época, vocalizando virtudes desse tempo de dissolução. É sua *retidão*, por exemplo, que o leva a perceber a equivocidade, a crueldade e autodesprezo na moral e, sobretudo, a encarregar-se da *tarefa* de “[r]etraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*”<sup>940</sup>. A partir dessa posição, Nietzsche lê as interpretações do mundo como uma derivação de estados de vida, em outros termos, como configurações sintomáticas de determinadas hierarquia pulsionais, olhando para o âmbito espiritual como parte da dinâmica da *physis*, estofos em que ocorrem os processos de crescimento e perecimento, elevação e corrupção.

Essa percepção acerca da moralidade culmina nos polêmicos *tipos básicos do senhor* e do *escravo*. A comparação e sintomologia leva Nietzsche a constatar: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de um sociedade que acredita numa longa escada de hierarquias”<sup>941</sup>. Ele prossegue o argumento ressaltando que, logo, a escravidão é uma necessidade ‘em algum sentido’. Malgrado o teor

---

<sup>937</sup> BM 212.

<sup>938</sup> BM 203.

<sup>939</sup> BM 213. Sobre a relação entre responsabilidade e nobreza cf. BM 201, 203, 272; NF 1884 26[47], [172].

<sup>940</sup> BM 230. Acerca da crueldade e autodesprezo na moral moderna cf. BM 215, 217, 221, 222, 229.

<sup>941</sup> BM 257.

reconhecidamente aristocrático (aliás, a escravidão é um evento ainda em curso em 1886 – o último país a aboli-la foi o Brasil, apenas em 1888), a questão central nos parece outra: enfatizar a desigualdade ocultada pela pregação de igualdade pelos ‘bons’ modernos. Recusar toda hierarquia significa, no limite, rejeitar que faz parte do processo de conformação da moralidade proceder por contrastes e subjugar o *outro*. Essa concepção aparece na ideia de *pathos da distância*, que “nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos” e que dá origem ao “desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma”<sup>942</sup>. Assim, a elevação do tipo ‘homem’ depende de uma diferenciação que, a princípio, se dá entre agrupamentos e, depois, na própria alma – por exemplo entre sentimentos superiores e inferiores.

Nietzsche prossegue seu argumento lançando uma hipótese sobre a origem da diferenciação: “a casta nobre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também ‘as bestas mais inteiras’)”<sup>943</sup>. Essa observação é importante por apontar para a ausência de hesitação daqueles que carregam uma fé fundamental em sua superioridade. Além disso, com a compreensão de que o predomínio do nobre dá-se por seu ser ‘mais inteiro’, Nietzsche deixa em aberto a justificativa para a derrocada de sua dominação: “no interior dos instintos ameaça a anarquia”, de outro modo, “se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’”<sup>944</sup>. Seria essa cisão interna que levaria uma aristocracia a abdicar de seus privilégios e do exercício da opressão. Em uma aristocracia saudável o reconhecimento entre pares e a distinção dos *outros* é aquilo que permite olhar, com boa consciência, certos homens como ‘alicerce e andaime’ para sua elevação.

Decerto, a retórica nietzschiana soa, no mínimo, estranha a nossos ouvidos. Mas superada a possível repulsa, nota-se uma questão geral tocada por Nietzsche com essa posição: ele estabelece contraste com a ideia de que o ser humano é *fim em si* mesmo e nunca meio para uma arbitrária vontade, ponto nevralgico da ética kantiana<sup>945</sup>. Embora não mencione Kant diretamente, Nietzsche parece ver nesse imperativo uma fuga das relações concretas, sugerindo que as sociedades humanas – e a moralidade, que serve para manter a coesão grupal – são marcadas pelo confronto e pela submissão do diferente, utilizado como pedra de toque para a

---

<sup>942</sup> BM 257.

<sup>943</sup> Ibidem.

<sup>944</sup> BM 258.

<sup>945</sup> Em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), lemos: “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (FMC II BA-64). Schopenhauer já objetara a ideia de ‘fim em si’ como *contradictio in adjecto* derivada do pensamento teológico (cf. SFM §8).

autossuperação dos ‘iguais’. O afastamento do imperativo kantiano é complementado por um retorno à noção de *vontade de poder*. “Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua” pode até ter uma função na vida em sociedade, diz ele, mas como *princípio fundamental* é “vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência”, já que a “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação”<sup>946</sup>. O centro do argumento não é defesa da opressão, mas admitir sua presença inclusive na moral, visto que o corpo social em que “os indivíduos se tratam como iguais [...], deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se absterem de fazer uns aos outros”<sup>947</sup>.

Não se pode deixar de reparar que a linha adotada por Nietzsche vincula o âmbito sociocultural à dinâmica da vida, utilizando como princípio fundamental – no aforismo ele utiliza enfaticamente a expressão ‘*fato primordial*’ [*Ur-Faktum*] – a vontade de poder. Se ele havia recomendado aos fisiólogos o reconhecimento de que *dar vazão* é anterior à *autoconservação* e proposto a compreensão da alma como *estrutura social dos impulsos e afetos*, agora ele atravessa a esfera fisiopsicológica e atinge o nível cultural. Assim como o corpo apresenta uma tendência à expansão na relação com outros corpos – desde as pequenas escalas do orgânico, como mostra Roux –, uma aristocracia também busca dominar o que é diferente de si. Aceitando-se tal premissa, compreende-se também nesse ponto sua crítica à moral cristã, que, dada sua circunstancial corrupção e declínio, busca conservar-se a qualquer custo. Quando tal moral começa a atacar a si mesma ou *autossuprimir-se* e perde sua força vinculante (eis os sintomas de sua corrupção), sua tábua de salvação é o ocultamento da circunstância em que se encontra estabelecendo sua compreensão como *bem em si*, vendo o mal em quem a denuncia. Isso, entretanto, observa o filósofo é no contexto pós-crítico sinal de fraqueza de vontade, que, sobretudo, *não quer* ou *não pode* lidar com a realidade.

Nietzsche avança em sua posição anticristã e resguarda a mundanidade da moral apresentando os *tipos fundamentais* [*Grundtypen*] que encontrou em sua perambulação: “[h]á uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*”, que se misturam nas culturas superiores e “tem por vezes inclusive uma dura coexistência – até num homem, no interior *uma só alma*”<sup>948</sup>. Essa hipótese reflete uma reorientação de sua análise, que vai em direção à emergência da moralidade. A moral dos senhores é aquela em que o homem nobre *determina, cria valores* e atribui o juízo ‘bom’ a si – como faziam os nobres da Grécia antiga – e, por

---

<sup>946</sup> BM 259.

<sup>947</sup> Ibidem.

<sup>948</sup> BM 260.



contraste, vê como ‘ruim’ aquele que não considera um par e despreza. Já a moral dos escravos caracteriza-se por estabelecer o opressor como ‘mau’ e, a partir disso, o valor ‘bom’ para todos os que sofrem com a valoração dos senhores. Dessas distintas formas de valorar, resulta que “segundo a moral dos escravos o ‘mau’ [*Böse*] inspira medo; segundo a moral dos senhores o ‘bom’ que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem ‘ruim’ [*schlechte*] é sentido como desprezível”<sup>949</sup>. A diferença entre ambas morais está, portanto, na atitude que inicia o ajuizamento, sendo a dos senhores afirmativa e a dos escravos negativa, e no modo como cada uma delas se relaciona com o que lhe é estranho, como desprezível e terrível, respectivamente.

Tal tipologia serve de interpretação global do fenômeno moral e dá indicações sobre a filosofia nietzschiana. Nietzsche insiste na polêmica com a moral cristã lançando uma hipótese sobre sua filiação ao judaísmo, cujos profetas deram início à “*rebelião escrava na moral*” porque fundiram “‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’”<sup>950</sup>. À ideia de uma *vergonha do homem por cansaço do mundo* é atribuída pelo filósofo exatamente à visão cristã e os adjetivos ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ são apropriados ao filósofo *negador da moral*, anunciador da *morte de Deus* e *sensualista*. Nesse sentido, é lícito dizer que Nietzsche desenha uma imagem de si e de sua filosofia com a distinção entre senhores e escravos, dando um novo perfil à sua posição antimetafísica e anticristã – aspecto ainda mais nítido em suas caracterizações do *nobre*, homem típico da moral dos senhores, que mostra semelhanças com seu pensamento.

Uma primeira particularidade do nobre é, como já apontamos, seu direito de *criar valores*, traço que Nietzsche utiliza para designar Zarathustra e os autênticos filósofos ou *filósofos do futuro*. Uma segunda é o que ele chama de um *instinto para a categoria* [*Rang*], para ver hierarquias [*Rangordnung*], sendo que sua metainterpretação das filosofia e das morais encontra nelas *hierarquias dos impulsos*<sup>951</sup>. Outra característica do nobre é o asseio, o fato de ele “ter alguma ciência de uma indescritível felicidade e plenitude no banho”, algo que o *distingue e separa*, metáfora que nos parece poder ser associada à preocupação nietzschiana de não se deixar sujar pelos resíduos metafísicos. Uma quarta é o risco em que o nobre encontra-se constantemente envolvido em razão de suas condições de vida, da qual participam o egoísmo inocente e temeridade, sua solidão e coragem<sup>952</sup>. Os aforismos finais do livro são interessantes

<sup>949</sup> BM 260.

<sup>950</sup> BM 195. Para evitar a confusão de tal afirmação com o antissemitismo alemão do final do século XIX, cabe lembrar que o ódio aos judeus foi alimentado pelo fervor cristão. Nietzsche talvez busque, com isso, ressaltar, de modo provocativo, a filiação do antissemitismo – ligado precisamente à ‘riqueza’ material e à ‘maldade’ dos que negam Cristo – a seu berço judaico.

<sup>951</sup> Cf. BM 263, 264, 265, 268.

<sup>952</sup> Cf. BM 276, 284.

porque, após enfatizar que “*a alma nobre tem reverência por si mesma*”<sup>953</sup>, Nietzsche realiza uma série de considerações sobre a filosofia e o filósofo que tocam *seu* pensamento.

Em tal contexto, ele admite o incontornável grau de falsificação que há nas expressões espirituais – sugerindo a ampliação do conceito de ‘arte’ –, ressalta o extraordinário que conforma o pensamento filosófico, apresenta o ‘*gai saber*’ como amuleto contra o *gosto ruim* dos que pregam a compaixão e aventa “fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso”<sup>954</sup>. No penúltimo aforismo, após uma espécie de oração ao ‘*Versucher-Got*’ – deus-tentador e deus-dos-tentadores –, *Dioniso*, a quem diz ter ofertado seu primogênito (*O nascimento da tragédia*) e de quem se assume o “último discípulo”, Nietzsche afirma: “se me fosse permitido lhe aplicar [...] belos e solenes títulos de pompa e virtude, eu celebraria sua coragem de explorador e descobridor, sua impetuosa honestidade, veracidade e amor à sabedoria”<sup>955</sup>. Essas ‘belos e solenes títulos’ remetem à sua própria filosofia e se referem ao olho bom lançado à transitoriedade, com as ambiguidades que a cercam – Nietzsche celebra, assim, um deus caro aos gregos antigos, exemplos de nobreza. No último aforismo de *Além de bem e mal*, lemos:

Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irisados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirrar a rir – e agora? Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho! [...] Apenas para sua *tarde* eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez, várias delicadezas multicores, e cinquenta amarelos e vermelhos e marrons e verdes: – mas com isso ninguém adivinhará como eram vocês em sua manhã, vocês, imprevisas centelhas e prodígios de minha solidão, vocês, velhos e amados – *maus* pensamentos!<sup>956</sup>

Ao identificar seus pensamentos como *maus*, o filósofo alemão inclui-se no modo como os escravos veem os nobres, isto é, por sua periculosidade. O próprio fato de atribuir-se tal adjetivo revela que ele mesmo está ciente da dureza de suas posições, atingindo um ponto alto com a tese da *vontade de poder* – e sua colocação da ânsia de domínio, da exploração, do conflito, da interpretação como elemento estruturante da realidade. Em outras palavras, por mais que se possa dizer que há tom irônico em sua constatação, acreditamos ser possível afirmar que sua maldade não é experimentada de fora, é algo que participa de sua autocompreensão – como homem que carrega a contradição, a selvagem policromia moderna, como prova sua aptidão ao *sentido histórico*, sua “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de

<sup>953</sup> BM 287.

<sup>954</sup> BM 294. Sobre a ampliação do conceito de arte Cf. BM 291, 288, 289, 290.

<sup>955</sup> BM 295.

<sup>956</sup> BM 296.

valorações”<sup>957</sup>. Mas o mais relevante é o fato de que Nietzsche finaliza a obra, que se inicia com uma crítica ao dogmatismo e carrega em seu núcleo uma determinação do que *é* o mundo, com a reflexão sobre seus pensamentos. Ele lamenta que seus pensamentos possam estar prestes a se tornar ‘verdades’ e reforça não só o caráter pessoal, perspectivístico dos mesmos como algo que poderíamos interpretar quase como uma conduta intencional: sua *maldade*. O aumento da tensão com o pensamento metafísico representado pelo contramovimento da vontade de poder é acompanhado da intensificação de sua posição anticristã.

A vontade de poder e o tipo nobre fazem parte da colocação nietzschiana de si e de seu pensamento em cena (cf. CLARK & DUDRICK, 2016, p. 184; COLLI, 1981, p. 92; NEHAMAS, 1985, p. 18), sendo possível notar em *Além de bem e mal* uma decidida assunção da dimensão pessoal e do caráter perspectivístico de qualquer visão do mundo. Não é acaso que ainda em 1886, na publicação de novas edições para suas cinco primeiras obras – aquelas publicadas antes de *Zaratustra* (1883) –, Nietzsche dedique os prefácios que lhes acrescenta a uma reflexão explícita sobre sua trajetória e produção intelectual. Também não é acaso que um ano depois, em *Genealogia da moral* (1887), a obra seja iniciada por um “Prólogo” com forte teor biográfico e desenvolva sua tese da vontade de poder. Enquanto no início dos anos oitenta Nietzsche radicaliza sua crítica à metafísica e à moral ao mostrar *seu gosto*, de *Além de bem e mal* em diante essa mesma postura mostra-se no recrudescimento do olhar para a filosofia (inclusive a sua) como expressão de perspectiva, tema em que se realiza o nexos fisiológico-estético – no plano ontológico, com a vontade de poder. Nossa hipótese é que o realce da temática da perspectiva constitui-se como uma saída para agravar sua posição *antimetafísica* e, em linguagem popular, *anticristã* e *imoralista* sem ceder ao dogmatismo.

#### 4.4 A mundanidade do olhar de um antimetafísico imoralista

Após a publicação de *Além de bem e mal*, dois projetos surgem quase simultaneamente: aproveitar as impressões em estoque de seus primeiros livros para produzir reedições acrescidas de novos prefácios que indicariam o desenvolvimento contínuo de sua filosofia; e elaborar uma “obra capital”, trabalho previsto para os anos vindouros e que teria os contornos de um “sistema de pensamento”, intitulada *A vontade de poder*<sup>958</sup>. Apesar de serem

<sup>957</sup> BM 224.

<sup>958</sup> BVN 1886 784 (carta do final de dezembro de 1886 a seu editor Ernst Fritzsche). A ideia de uma ‘obra capital’ aparece pela primeira vez em uma carta de 2 de setembro de 1886 à sua irmã Elizabeth Förster (cf. BVN 1886 741). Cabe observar que Nietzsche utiliza em suas cartas dois subtítulos ao anunciar tal obra: “tentativa de uma inversão [*Umkehrung*] de todos os valores” e “tentativa de uma transvaloração [*Umwertung*] de todos os valores”. O primeiro anúncio de uma obra intitulada *A*

movimentos distintos, retrospectivo e prospectivo, encontramos a mesma preocupação subjacente: possibilitar a visão de seu pensamento como conjunto encerrado por uma mesma tarefa. Ele escreve os *Prefácios* de 1886 e o “Livro V” (1887) de *A gaia ciência*, nessa conjuntura, como modo de apresentar melhor sua obra e a si mesmo<sup>959</sup>. Em ambos os casos, há um particular interesse sobre o tema da *perspectiva* – o que se mostra na atenção à emergência de *sua perspectiva* e no problema do perspectivismo. Também nesse contexto ele escreve *Genealogia da moral* (1887), obra que encaminha a polêmica com a moral recorrendo à *vontade de poder* como móbil e apresenta um “Prólogo” que narra o desenvolvimento de suas percepções acerca da moralidade. Nesse sentido, enquanto visa sua obra como conjunto, cruzam-se elementos centrais de sua crítica à metafísica e à moral e ele aprofunda a construção de sua imagem como antimetafísico, anticristão e imoralista.

Ele ressalta ao anunciar o plano de escrita de prefácios a seus cinco primeiros livros: “Meus escritos apresentam um *desenvolvimento contínuo*, que não será apenas minha vivência e destino pessoais [...]. Os prefácios poderiam tornar claro o *necessário* na marcha de tal desenvolvimento”<sup>960</sup>. Essa busca de olhar para trás é acompanhada do anseio de demarcar a coerência em seus passos e delinear o que o levou por tal caminho. O começo do prefácio a *Humano I* demarca o ponto de articulação de seu pensamento:

Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém-publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão [*Umkehrung*] das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano? [...] Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. De fato, eu mesmo não acredito qual alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus [...]”<sup>961</sup>.

A especificidade e continuidade de sua obra estaria em uma espécie de incitamento à

---

*vontade de poder* ocorre em carta de 16 de agosto de 1886 a Heinrich Köselitz, ocasião em que Nietzsche utiliza *inversão* no subtítulo (cf. BVN 1886 734). Menos de um mês depois, na carta de 2 de setembro à sua irmã, já aparece *transvaloração* no subtítulo (cf. BVN 1886 741). A segunda versão veio a ser celebrizada já na primeira publicação da obra apócrifa *A vontade de poder* em 1901 – composta por anotações escritas, principalmente, entre 1885 e 1888. Um terceiro subtítulo pensado para tal projeto foi “tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer” (cf. NF 1885 39[1], 40[2], 40[50], 1885-1886 1[35]).

<sup>959</sup> Em uma carta do final de dezembro de 1886 a seu editor Ernst Fritzsche, Nietzsche chega a afirmar que a publicação dos prefácios e da quinta seção de *A gaia ciência* seria “essencial para facilitar a compreensão de toda minha literatura (e pessoa)” (BVN 1886 784). Sobre sua tarefa, é bem verdade que em *Além de bem e mal*, Nietzsche menciona tarefas que orientam sua filosofia, por exemplo, ser “a má consciência do seu tempo” (BM 212) e “retraduzir o homem de volta à natureza” (BM 230). Nos *Prefácios*, porém, ele ocupa-se da *tarefa* distintiva de seu pensamento. A ordem de escrita dos *Prefácios* de 1886 foi: *Humano I*; *O nascimento da tragédia*; *Humano II* (com trechos escritos, a princípio, para *Humano I*); *Aurora*; e *A gaia ciência*.

<sup>960</sup> BVN 1886 730 (carta de 7 de agosto a Ernst Fritzsche).

<sup>961</sup> HH I Prefácio 1.

*inversão* das valorações que a atravessaria – interpretação com que Nietzsche espera favorecer certa entrada em seus livros e uma visão do “autodesenvolvimento que está em sua base”<sup>962</sup>. Desse modo, a unidade de sua obra é encontrada na radical crítica à metafísica e na polêmica a respeito da moral, que o leva a postar-se como advogado do Diabo (capaz até de fundamentar as coisas mais difamadas) e, pior, como acusador de Deus. Nietzsche segue o prefácio apontando o custo pessoal de sua *diferença do olhar*: a sensação de isolamento que o leva a poetar o que precisa para sua autoconservação, a figura dos *espíritos livres*, aqueles com quem compartilhava uma visão de mundo que busca independência dos preconceitos de seu tempo. Apesar de saber que não existiam tais espíritos, Nietzsche nutre a esperança de que surjam.

Para acelerar vinda dos espíritos livres, ele se põe a descrever as vias e fados que os fazem nascer – que resumimos nas próximas linhas. O processo inicia-se com uma *grande liberação*, em que “a gratidão pelo solo do qual vieram” dá lugar a um “súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava ‘dever’”<sup>963</sup>. Nessa circunstância, “[c]om riso maldoso [*bösen*]”, o espírito livre “experimenta como se mostram as coisas, quando são invertidas [*umkehrt*]”<sup>964</sup>. Essa é claramente a atitude tomada por Nietzsche quando seu enfrentamento à metafísica ganha o sentido de uma dura contraposição e ele arrisca mostrar o egoísmo no altruísmo, a crueldade na compaixão e a ânsia de domínio na abnegação. A dureza de tal experimento leva a um “isolamento doentio”, em contrapartida, é a superação desse padecimento que “permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”<sup>965</sup>. Não permanecer no sofrimento devido ao desprendimento abrupto do antes venerado possibilita um olhar amplo, que coloca além dos sins e não intransigentes, permitindo ver nuances e “*abaixo* de si uma multiplicidade imensa” e aprender “a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes”<sup>966</sup>.

A experiência em que nasce o espírito livre é, portanto, a da visão de que a perspectiva que lhe abre um horizonte determinado não é a única possível e a teleologia é aparente. Em tal situação, ele percebe que a vida é *condicionada* injustiça da perspectiva, mas sem ficar preso à essa constatação, diz: “Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente e no entanto não pode se deixar de considerar fim e medida das coisas”<sup>967</sup>. Assim, o espírito livre descobre

<sup>962</sup> BVN 1886 732 (carta de 16 de agosto a Ernst Fritzsche).

<sup>963</sup> HH I Prefácio 3.

<sup>964</sup> Ibidem, tradução modificada.

<sup>965</sup> HH I Prefácio 4.

<sup>966</sup> Respectivamente, HH I Prefácio 4 e 6.

<sup>967</sup> HH I Prefácio 6.

seu problema, o *problema da hierarquia*, o da visão (aqui toma palavra um *nós*) de “um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação”<sup>968</sup>. A mudança da voz para a primeira pessoa do plural é significativa pois Nietzsche identifica-se como espírito livre. Com a apresentação de sua experiência formativa, o filósofo sustenta sua permissão para a crítica daquelas perspectivas onde vê uma vida estreita a se fazer de olho em si ou de Deus. O “Prefácio” a *Humano I* constrói, portanto, uma defesa de sua posição a partir de uma narrativa sobre o processo que o capacitou para a *tarefa* que descobriu ser-lhe permitida.

Tal tarefa, por muito tempo invisível e indizível, é delimitada pela expressão “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida*”<sup>969</sup> em “Tentativa de autocritica” – prefácio dedicado a *O nascimento da tragédia*. Essa ideia geral, que repercute em diversos níveis do pensamento nietzschiano, está em conexão com o tema da perspectiva, que ressalta a dimensão estético-fisiológica da abertura humana no mundo. É verdade que, a rigor, a noção de perspectiva é estranha ao livro de 1872. Todavia, a demarcação dos limites do impulso lógico em sua pretensão de desvelamento completo da existência e o privilégio aos *impulsos artísticos* no elogio da visão helênica do mundo compartilham da percepção do interesse inerente ao ponto de vista. O salto dado em *O nascimento da tragédia* é fazer da intuição estética a passagem para a justificação da existência, para um *consolo metafísico* (por isso ela e *Humano* são “obras muito diferentes”<sup>970</sup>). Na autocritica tardia, Nietzsche sublinha estar implícito em seu argumento “a arte – e não a moral – [...] como atividade propriamente *metafísica* do homem”<sup>971</sup>, o que insere sua estreia entre seus quase incitamentos à inversão dos valores. Haveria, em 1872, uma tensão oculta com o cristianismo, que teria sido visto já ali como ‘engano’:

[...] não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser *somente* moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, *toda* arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a. [...] sentia eu também desde sempre a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro<sup>972</sup>.

Nietzsche associa, assim, a justificação estética da existência de *O nascimento da tragédia* a um *imoralismo* que visa a superar a negação cristã do mundo. “*Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em

<sup>968</sup> HH I Prefácio 7.

<sup>969</sup> NT Autocrítica 2. Ele menciona o caráter oculto – para si mesmo – de sua tarefa em HH I Prefácio 7.

<sup>970</sup> BVN 1886 730 (carta de 16 de agosto de 1886 a Ernst Fritzsche). Em tal carta, Nietzsche pede a seu editor que não publique as novas edições de *Humano I* e *O nascimento da tragédia* simultaneamente para não causar um estranhamento no público.

<sup>971</sup> NT Autocrítica 5.

<sup>972</sup> Ibidem.



prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contravaloração da vida, puramente artística, *anticristã*<sup>973</sup>, ressalta. Tal *contradoutrina*, reconhece ele quatorze anos após a publicação do livro, foi batizada *dionisíaca*, como signo da celebração até mesmo da falta de razão inevitável da vida em seu constante ciclo de geração e corrupção, criação e destruição – ideia vigente na visão do mundo como *vontade de poder*. É notável o fato de que Nietzsche apresenta sua posição anticristã de 1872 como fruto de um *instinto* em prol da vida, que, enquanto *gosto* em um nível inferior<sup>974</sup>, significa a entrada de sua convicção pessoal em cena. Além disso, se há uma íntima relação entre as filosofias e as hierarquias dos impulsos, destacar ser *seu* instinto, uma organização pulsional nele cristalizada, significa olhar para o livro através da lente de seu pensamento, em um movimento autorreferente.

Ao mesmo tempo em que realiza o movimento positivo de apontar a presença de uma tarefa em *O nascimento da tragédia* que ainda lhe serve de horizonte, Nietzsche não deixa de lamentar os problemas ocasionados por seu uso de “fórmulas schopenhauerianas e kantianas” e pelas esperanças depositadas na música alemã (bem entendido, Wagner); enfim, pela “ingerência das coisas mais modernas”<sup>975</sup>. Sua metafísica de artista carrega elementos que, no novo prefácio, ele vê como equívocos. Após citar uma passagem em que se questionava em 1872 sobre a necessidade de uma *arte do consolo metafísico* para uma cultura que vê naufragar o otimismo teórico, Nietzsche nota que por tal caminho é provável – e ele parece se distanciar de si, ao falar dos *jovens românticos* – que “vós assim findeis, quer dizer, [...] ‘metafísicamente consolados’, em suma, como findam os românticos cristãmente”<sup>976</sup>. Em contraposição à ideia da necessidade de um consolo metafísico, ele aconselha o aprendizado do riso aos pessimistas consequentes e afirma: “talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!”. A postura adotada por Nietzsche a partir de *Humano* é precisamente a da *superação da metafísica*, com a recusa de que caberia à filosofia responder a uma suposta *necessidade metafísica* do ser humano.

Nietzsche se reconhece, nesse sentido, como parte da modernidade, algo que o “Prefácio” a *Humano, demasiado humano II* aprofunda ao olhar para esse passado como elemento essencial de sua formação. A narrativa de caráter fortemente biográfico, trata, primordialmente, de seu desprendimento do ‘romantismo’. *Humano II* seria parte de “uma cura

<sup>973</sup> NT Autocrítica 5.

<sup>974</sup> Cf. NF 1881 11[164]. Mencionamos tal compreensão no Capítulo 2, seção 6.

<sup>975</sup> NT Autocrítica 6.

<sup>976</sup> NT Autocrítica 7. A resposta de Nietzsche refere-se à seguinte pergunta de uma passagem que ele cita no prefácio: “não seria necessário que o homem trágico dessa cultura, em sua autoeducação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, a *arte do consolo metafísico*, a tragédia como a Helena a ele devida, e tivesse de excluir com Fausto: // *E não devo eu, violência de ansiedade incontida, / De todas, trazer esta única figura, para a vida?*” (NT 18).

espiritual, ou seja, do tratamento anti-romântico que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo”<sup>977</sup>. Tal forma de romantismo é aquele atribuído a Schopenhauer e Wagner, que busca fugir do mundo em um *além* e, logo, carrega o sintoma de cansaço próprio do cristianismo. Seu tratamento teria sido um *pessimismo valente*, que no lugar da fuga, assume a falta de sentido, o trágico da existência. Em oposição ao *pessimismo romântico*, com sua tendência básica a “julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo”, ele diz que recusara “todo rude afirmar e negar”<sup>978</sup>, cuja expressão é o acautelamento em relação à metafísica e a crítica às tentativas pós-críticas de reestabelecimento ou resguardo do ‘mundo metafísico’.

A guerra contra o pessimismo romântico teria possibilitado o encontro do caminho à sua tarefa. Mas mais do que evento individual, ele acredita que sua vivência e ultrapassamento de tal sentimento moderno diz respeito a outros *superadores do tempo*. “Deveria minha vivência — a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura — ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu ‘humano, demasiado humano’? Hoje quero acreditar o oposto”, diz. Ele completa com a recomendação de seus livros aos “que têm de ser a consciência da alma moderna e, como tal, têm de possuir a ciência dela, nos quais se reúne o que hoje existe de doença, veneno e perigo”<sup>979</sup>. Por mais pessoal que seja sua trajetória, ela se insere em um ambiente cultural e desenharia uma alternativa ao risco do *cansaço de vida* que ronda a modernidade em seu alimentar esperanças quanto a um consolo para o problemático da existência. Contra tal perigo, Nietzsche apresenta “uma vontade de trágico e de pessimismo que é a marca tanto do rigor quanto da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência [*Gewissens*])”<sup>980</sup>. *Gosto, sentimento e consciência* são três dimensões distintas e contínuas da vida intelectual de que Nietzsche lança mão em sua crítica à metafísica e à moral cristã.

A ideia de *força do intelecto* é algo bastante familiar a *Aurora*, livro cujo “Prefácio” coloca em relevo seu duro trabalho de perfurar, investigar, escavar e solapar a confiança na moral: é seu gosto, sentimento e consciência que o fazem tematizar a *falta de fundamento* diante de que o tempo se vê instalado e se esconde sob a autoridade e sedução da moral<sup>981</sup>. A expressão maior dessa hesitação é que o mesmo Kant que evidenciou os limites da perspectiva humana,

<sup>977</sup> HH II Prefácio 2.

<sup>978</sup> HH II Prefácio 5. A expressão *pessimismo valente* aparece HH II Prefácio 4. A ideia de uma relação entre o romantismo e o cristianismo aparece já em “Tentativa da autocrítica” e permeia a crítica nietzschiana a Schopenhauer No “Prefácio” a *Humano II*, tal relação surge na observação de que Wagner “prostrou-se repentinamente diante da cruz cristã” – acontecimento a que Nietzsche dá grande valor como sinal de que ele “passou por um tremendo perigo” (HH II Prefácio 3).

<sup>979</sup> HH II Prefácio 6.

<sup>980</sup> HH II Prefácio 7.

<sup>981</sup> A Prefácio 3.

“a fim de criar espaço para seu ‘reino moral’, [...] viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico”<sup>982</sup>. Segundo a interpretação nietzschiana, a proposição da *coisa em si*, do incondicionado para todo condicionado, é a saída encontrada para a percepção da “radical *imoralidade* da natureza e da história”<sup>983</sup>. Isto é, a crença kantiana na moral e seu esforço de dar-lhe fundamentação se dá “não por ela ser demonstrada pela natureza e a história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas”<sup>984</sup>. Isso seria sinal do pessimismo alemão de que participa Kant e que antes se manifestou em Lutero na ideia de que na impossibilidade de apreensão dos desígnios divinos é necessário *fé*. Outro desdobramento desse pessimismo seria o princípio dialético de Hegel, segundo o qual a *contradição* conformaria o processo teleológico do mundo – o *Deus em evolução*: a confiança em um sentido prévio na contradição não é outra coisa senão *fé* na ordem moral do mundo.

Apesar do teor crítico impresso em suas observações, Nietzsche não pretende se afastar totalmente de tal tradição pessimista alemã; pelo contrário, ele abertamente questiona se a intensificação do pessimismo para dentro da moral, “até além da confiança na moral”, não seria sinal de que *Aurora* é herdeiro dessa cultura. O livro manifesta uma contradição: “nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!* [...] também a nós se dirige um ‘tu deves’, também nós obedecemos ainda uma lei acima de nós”<sup>985</sup>. Esse *nós*, as *criaturas da consciência* [*Menschen des Gewissens*], não está disposto a ser desonesto para manter no horizonte o que está superado e caduco, a saber, os ‘velhos ideais’. No momento em que passamos a desconfiar de qualquer possibilidade de metafísica ruem os fundamentos sobre que assentamos nossos valores. Se na primeira edição de *Aurora* ele assinalava que os conhecedores possuíam certas virtudes, agora diz: “sentimo-nos parentes da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje”<sup>986</sup>. A contradição de *Aurora* é: esses *imoralistas* e *ateus*, criaturas da consciência, são frutos amadurecidos do solo do cristianismo; neles “se realiza, supondo que desejem uma fórmula – a *autossupressão* [*Selbstaufhebung*] da moral”<sup>987</sup>.

A imersão de seu pensamento no mundo – na *physis* e na cultura – apresenta-se também no “Prefácio” de *A gaia ciência*, em um retorno à discussão metafilosófica acerca do

---

<sup>982</sup> A Prefácio 3.

<sup>983</sup> Ibidem.

<sup>984</sup> Ibidem.

<sup>985</sup> A Prefácio 4.

<sup>986</sup> Ibidem.

<sup>987</sup> Ibidem. A noção de *Aufhebung* – reconhecidamente de difícil tradução por dizer simultaneamente anulação, conservação e elevação – é central no sistema de Hegel uma vez que sintetiza o próprio movimento de progresso do espírito enquanto realiza-se por meio da contradição entre um positivo e um negativo. A radicalidade da noção de *autossupressão da moral*, todavia, é que Nietzsche elimina o direcionamento a um fim, enfatizando a *falta de sentido* prévio do existente.

condicionamento pulsional das produções espirituais. Nietzsche descreve *A gaia ciência* como uma “esperança de saúde” após a náusea derivada de sua dieta romântica<sup>988</sup>. No último dos *Prefácios* de 1886, nos quais se permite dizer ‘eu’ intensamente<sup>989</sup>, ele utiliza sua vivência de adoecimentos e curas como ingrediente que dotaria de consistência suas críticas. “Mas deixemos o sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?...”, pergunta ele; e sugere que sua experiência teria resultado na preocupação em ver “para onde o *corpo* doente impele”<sup>990</sup>. Olhando para a filosofia com a ótica da vida, ele viu a possibilidade de distinguir entre filosofar com deficiências e com riqueza, entre *necessitar* da filosofia “como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si” e a realizar como “formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão”<sup>991</sup>. Nessa distinção, o filósofo demarca o enraizamento corporal, fisiológico do espírito.

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas [*physiologischer Bedürfnisse*] sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *incompreensão* do corpo. [...] Podemos ver todas as ousadas insânias metafísicas, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não tem o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo [...]”<sup>992</sup>.

Na abertura do trecho, Nietzsche delimita a que se contrapõe: as formas de interpretação do mundo que nutrem alguma expectativa de encontrar o lugar de descanso do pensamento e da vida, resolvendo o enigma do mundo. Ele se permite colocar a questão da influência que teria o corpo, com que estamos encravados no círculo da *physis*, nas expectativas de encontrar um ponto de fuga do mundo. Assumir como valor supremo a interrupção da transitoriedade, ele acredita, poderia ser lícitamente tomado como fruto de *necessidade fisiológica* (afinal, “em que se acredita mais firmemente agora do que no corpo?”<sup>993</sup>). Admitida tal hipótese, *talvez* seja corrente na tradição filosófica a *incompreensão do corpo*, expressa em

<sup>988</sup> GC Prefácio 1.

<sup>989</sup> Apesar do uso da primeira pessoa não ser estranho ao pensamento de Nietzsche, em carta de 29 de agosto, ele afirma a seu editor Ernst Fritzsche: “Um volume próprio com meros ‘Prefácios’ pecaria contra o gosto. Tolerar-se a terrível palavrinha ‘eu’ dos prefácios apenas com a condição de que *falte no livro que segue: só tem direito no prefácio*” (BVN 1886 740).

<sup>990</sup> GC Prefácio 2.

<sup>991</sup> Ibidem.

<sup>992</sup> Ibidem, tradução modificada

<sup>993</sup> BM 10.

seu rebaixamento e na desatenção a seus sinais. As respostas à questão metafísica sobre o valor da existência poderiam ser tomadas, então, como sintoma de *necessidade fisiológica*. O historiador e psicólogo, quem reconhece o movimento de nossas avaliações e olha com algum rigor para a hierarquia dos impulsos que conforma a alma mortal, pode olhar para o percurso da metafísica uma sucessão de interpretações enraizadas na Terra. A filosofia seria, então, “arte da transfiguração”, transposição de um estado corporal “para a mais espiritual forma”<sup>994</sup>, sendo o anseio por *fim* e a gratidão na *transitoriedade* manifestações de estados da vida. De sua parte, ele demonstra gratidão por ter estado doente, meio por que aprendeu a “questionar mais, mais profundamente, severamente, maldosamente”, a converter a vida em *problema*, a sentir “o fascínio de tudo o que é problemático, a alegria com o X”<sup>995</sup>. Quando descobrimo-nos ‘condenados’ à aparência, o pensamento que aceita o errático da vida e permanece “na superfície, na dobra, na pele”<sup>996</sup> sem buscar uma ordem moral é superficial por *profundidade*.

Nesse sentido, no conjunto dos *Prefácios*, Nietzsche delimita o núcleo de seu pensamento pelo problema da moral, com atenção específica à perspectiva em suas implicações fisiológico-estéticas – em sua dimensão terrena e artística – e ao papel de sua travessia no ambiente moderno no vir-a-ser de sua filosofia. No limite, o que se desenha em tais textos é a mundanidade de seu pensamento, tanto na assunção do aparente quanto das vicissitudes da época como condições para o filosofar. O “Livro V” de *A gaia ciência*, publicado junto com o prefácio em 1887 na segunda edição da obra, ajuda a esclarecer o que há de profundo nessa filosofia mundana com seu adorar a aparência. No primeiro aforismo do novo capítulo, Nietzsche retoma o tema da *morte de Deus*, frisando a grandiosidade de tal evento e a insciência generalizada acerca de suas consequências. O filósofo realiza, então, uma observação sobre o momento vivido pela cultura ocidental: ainda não se compreendeu “tudo o quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo”<sup>997</sup>. Essa é precisamente a circunstância em que se faz necessária uma outra atitude diante da moral, não mais fundamentar – plano agora é inviável –, mas colocar a mesma como problema, ousar fazer “uma *crítica* dos juízos de valor morais”<sup>998</sup>. Na visão do cenário de uma crise epocal – para ele, sem precedentes –, em que se esvai a confiança na orientação no velho mundo metafísico, Nietzsche vê como

---

<sup>994</sup> GC Prefácio 3.

<sup>995</sup> Ibidem.

<sup>996</sup> GC Prefácio 4. Recortamos essa passagem de um trecho em que Nietzsche escreve: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*!” (GC Prefácio 4)

<sup>997</sup> GC 343.

<sup>998</sup> GC 345.

uma “nova aurora” a possibilidade de navegar em “mar aberto”<sup>999</sup>.

O enfrentamento do mar aberto passa pela admissão de que, mesmo operando apenas com ficções reguladoras e hipóteses provisórias, a ciência porta uma convicção essencial na necessidade da verdade. Com sua ambição de superar o erro, a inverdade que se provaram cruciais para a vida, o espírito científico é embebido de moralidade. “Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza, da história”<sup>1000</sup>, destaca. Em outros termos, a fé moderna na ciência está vinculada ainda a uma *crença metafísica*. Dessa forma, Nietzsche coloca-nos diante do dilema da época: vive-se na desconfiança do ‘mundo metafísico’, contudo, ainda se caminha – desviando-se o olhar do abismo que se abre sobre pés – no terreno da moral. Isso vale também para “nós, ateus e antimetafísicos” que esperamos que a veracidade científica leve a algum tipo de terra firme, permanecendo na crença milenar platônico-cristã “de que a verdade é divina”<sup>1001</sup>. Nietzsche já reconheceu que o acordo sobre a ‘verdade’ é parte da existência de uma espécie gregária como a humana e notara que o ceticismo constitui-se como um perigo do ponto de vista da sobrevivência animal<sup>1002</sup>. O problema colocado não é, assim, tomar algo por verdadeiro, porém desejar escapar da descoberta da relatividade da perspectiva.

A *vontade de verdade* vigente no espírito científico é um fenômeno eminentemente moral em um mundo “imoral, inumano e ‘indivino’”, dado que “o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que nossa desconfiança enfim se apoderou”<sup>1003</sup>. Observe-se que não nossa *confiança*, mas nossa *desconfiança* [*Misstrauen*] – que ele reparara pairar no ambiente em *Humano I* – apoderou-se de outra interpretação. Em tal conjuntura, Nietzsche se guarda de falar que “o mundo vale *menos*” e rejeita “[t]oda atitude ‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’, homem como medida das coisas, como juiz do mundo”<sup>1004</sup>. A desvalorização da ambiguidade do mundo exibida na projeção metafísica de um ‘além’ e na exigência científica de certeza, por espelhar uma *necessidade* de edifícios seguros enquanto nos vemos rodeados por ruínas, é concebido, fisiologicamente, como sintoma de um corpo que padece de “*adoecimento da vontade*” e “*instinto de fraqueza*”<sup>1005</sup>. O contraponto a essa busca desesperada por agarrar-se a fundamentos [*Gründen*] em ruínas é o *espírito livre*, cuja imagem é de “um prazer e força na

---

<sup>999</sup> GC 345.

<sup>1000</sup> GC 344.

<sup>1001</sup> Ibidem; cf. GC 347.

<sup>1002</sup> Cf. VM 1, GC 111.

<sup>1003</sup> GC 346.

<sup>1004</sup> Ibidem.

<sup>1005</sup> GC 347.



autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é [...] em dançar até mesmo à beira de abismos [*Abgründen*]]”<sup>1006</sup>.

Vale notar que o ponto mínimo de apoio para distinguir entre força e fraqueza ou saúde e doença é a *vontade*, enquanto expressão básica de mundanidade, do enraizamento humano na *physis*. A questão é: aceitando-se que tais distinções condensam o ciclo natural de geração e corrupção, o que – além de sua experiência pessoal de doença e cura – autoriza Nietzsche a determinar o que seria sinal de força e fraqueza? Ou: qual o parâmetro utilizado para tal juízo? Ele oferece a resposta com a observação de que o *instinto fundamental da vida* [*Lebens-Grundtriebes*] tende à expansão e não à autoconservação. “A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição a vontade de vida; a luta pequena e grande gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder”<sup>1007</sup>, assevera. Assim, em parte, a tese da *vontade de poder* provê uma orientação, na medida em que dá um fundo que propicia a distinção. Se a tendência da vida é expansão, fazer da conservação, da luta pela existência, a instância decisiva significa negar o processo vital, sendo sintoma de um estado de indigência. Resta a pergunta: como Nietzsche relaciona tais condições fisiológicas às expressões espirituais na realização de tal sintomatologia?

A linguagem fora tomada, em *Aurora* (1881), como instrumento de uma espécie gregária para exprimir recorrentes graus superlativos de impulsos e, em *Além de bem e mal* (1886), como meio pelo qual certa hierarquia dos impulsos toma a palavra para comunicar necessidades<sup>1008</sup>. No novo livro de *A gaia ciência*, essas compreensões reaparecem na descrição sobre o desenvolvimento conjunto da linguagem e da consciência. A hipótese nietzschiana emerge da observação de que o *tornar-se consciente* não é essencial à vida e que “ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento”<sup>1009</sup> – já que as funções orgânicas elementares e a dinâmica pulsional não dependem da reflexão. A consciência seria, portanto, supérflua e tardia, o que leva Nietzsche a questionar o motivo do surgimento da mesma e conjecturar: “a sutileza e a força da consciência [*Bewusstsein*] estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*”<sup>1010</sup>. Em geral, a ideia de necessidade liga-se às condições de existência de uma forma de vida, sendo a necessidade de comunicação característica de um animal ameaçado, que precisava de ajuda e proteção de seus pares.

---

<sup>1006</sup> GC 347.

<sup>1007</sup> GC 349.

<sup>1008</sup> Cf. A 115; BM 268.

<sup>1009</sup> GC 354.

<sup>1010</sup> *Ibidem*.

A hipótese nietzschiana é: na tradução de nossas ações para a consciência ocorre um processo de superficialização e generalização que torna o que havia de pessoal em algo possível de ser comunicado. “Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado”<sup>1011</sup>, ressalta Nietzsche. Tal concepção não investe nas oposições entre sujeito e objeto ou fenômeno e coisa em si (centrais para os teóricos do conhecimento, enredados nas seduições da gramática), ela enfatiza o *interesse* implicado na apreensão e comunicação do mundo. Isto posto, a preocupação do filósofo não é dar margem para o ultrapassamento da superficialização promovida pela consciência, porém realçar o próprio trazer à superfície e olhar para o que ali emerge. Escreve ele:

Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, ‘frutos tardios’, na melhor aceção do termo [...])<sup>1012</sup>.

A sintomatologia de Nietzsche, com suas distinções de força e fraqueza ou saúde e doença nas coisas do espírito, ganha contornos mais precisos com a concepção da dimensão gregária da consciência. O uso das ideias de ‘raças’ e ‘correntes de gerações’ denota o vir-a-ser terreno e o caráter compartilhado dos signos de comunicação – que não são criação individual, mas sim coletiva, de uma espécie –, além de deixar abertura para acomodar a diversidade efetiva. É relevante o fato de que artistas, oradores, pregadores e escritores sejam vistos como resultado do acúmulo de uma *arte da comunicação*, uma vez que suas produções podem ser tomadas como sinais de determinadas hierarquias pulsionais. Esses ‘esbanjadores’ são aqueles que dominam com mais acurácia a comunicação de necessidades e, por isso, coagulam as visões comungadas por vários indivíduos. Esse é um elemento central para que Nietzsche olhe para as produções nos campos da filosofia, arte, religião, moral e ciência como sintomas de estados da vida. Sobre essa base ele arrisca, com uma diferenciação semelhante à utilizada no “Prefácio” de *A gaia ciência*, um modo de julgamento dos “valores artísticos todos”: a *inferência regressiva*, “que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda”<sup>1013</sup>.

---

<sup>1011</sup> GC 354.

<sup>1012</sup> Ibidem.

<sup>1013</sup> GC 370.

A menção aos herdeiros da arte da comunicação realça a existência de indivíduos que colaboram para que descubramos certas necessidades, que fazem aparecê-las como aspecto de nossa existência e as colocam em nosso vocabulário. Dizemos isso porque, pouco depois de apresentar o desenvolvimento da linguagem e da consciência como ligado a ‘raças’ e ‘gerações’, Nietzsche discute as contribuições da filosofia alemã perguntando se é possível “creditá-las a toda a raça” ou se seriam “*excepcionais* no espírito da raça”<sup>1014</sup>. As quatro contribuições por ele elencadas referem-se a questões caras a seu pensamento. Com Leibniz, diz, demo-nos conta de que a consciência é um *accidens* da representação, já que, segundo a filosofia leibniziana, a percepção é constituinte das mônadas, substâncias fundamentais, e a apercepção ou consciência um estágio posterior, uma *reflexão* da percepção<sup>1015</sup>. Já Kant, afirma, teve papel central na delimitação do âmbito em que se pode aplicar o conceito de *causalidade* abrindo-nos ao perspectivismo do intelecto. Por fim, Hegel contribuiu na conformação da ideia de *desenvolvimento*, fundamental para o darwinismo e, em geral, para a uma reconsideração do devir. Após tais observações, Nietzsche destaca: “nos três casos sentimos que algo em nós foi ‘descoberto’, adivinhado, [...] cada uma dessas três teses é, para os alemães, uma grave parcela de autoconhecimento, experiência e compreensão de si”<sup>1016</sup>.

Nietzsche se reconhece como herdeiro desses pensadores, assim, coloca-se no interior da tradição filosófica alemã – como havia feito em relação à moral no “Prefácio” a *Aurora* – e evidencia o vínculo de sua filosofia a um universo cultural. Ele utiliza-se de Schopenhauer, todavia, para demarcar o lugar em que ele se diferencia e se distancia daquela tradição: sua lida com o problema do *valor da existência*. Segundo sua interpretação, tal problema colocado no centro do pensamento schopenhaueriano não é um evento particularmente alemão, e sim europeu. Mais propriamente alemão é o retardamento da vitória do ateísmo promovido exemplarmente por Hegel, com sua divinização do processo do mundo. Schopenhauer, com a afirmação da profanidade da existência, coloca sua *retidão* no “ateísmo incondicional e honesto”<sup>1017</sup>. Embora o ímpeto metafísico schopenhaueriano guarde resíduos do sofrimento pela morte de Deus – sem Ele, perde-se a esperança do paraíso, resta a natureza diabólica... –, como ateu, ele é fruto do “cultivo para a verdade [...] que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus”<sup>1018</sup>. A desconfiança de Deus é um acontecimento no interior da moral, derivado da

---

<sup>1014</sup> GC 357.

<sup>1015</sup> Em *Monodologia* (1714), Leibniz apresenta sucintamente essa compreensão (cf. M § 14). Para uma discussão mais especializada sobre tal questão da filosofia leibniziana cf. CARDOSO, Adelino. O universo monodológico: natureza, vida e expressão. In: LEIBNIZ, G. W. **Monodologia**. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

<sup>1016</sup> GC 357.

<sup>1017</sup> *Ibidem*.

<sup>1018</sup> *Ibidem*.

exigência de veracidade cristã desdobrada na consciência científica, que nos encaminha à *autossupressão da moral*. Esvaziada a segurança na ordem moral do mundo, “aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*”<sup>1019</sup>. Tal pergunta, embora ainda inaudita e encoberta pela admiração das ruínas do ideal cristão, parece a Nietzsche latente, uma necessidade da cultura.

Aplicando a compreensão nietzschiana da linguagem a ele mesmo, também Nietzsche comunica uma necessidade, sendo fruto tardio de uma cadeia de gerações. A intensificação desse acontecimento epocal é o lugar para o qual “*tem de ir*”<sup>1020</sup>, porque correnteza pela qual foi levado enquanto má consciência de seu tempo. O agravamento do problema do sentido da existência está no horizonte em suas atitudes antimetafísicas, e, de modo destacado, na distinção entre *abundância* e *empobrecimento de vida*. Ao lançar a ideia de *inferência regressiva* para realizar sua “distinção principal” acerca da arte, ele caracteriza dois tipos de criadores:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisiaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido [*Unsinnig*] e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança – em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas<sup>1021</sup>.

Se a hipótese de que é possível ver em toda criação a *necessidade* que comanda por trás do pensar e valorar possui um viés metacrítico, que serve de base para julgar “[t]oda arte, toda filosofia”<sup>1022</sup>, a dimensão temporal da emergência do distinguir não pode ser desprezada. Nesse sentido, ainda que ela sirva de orientação para a lida de Nietzsche com o conjunto da tradição, o problema de fundo é a visão da *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*], do *abismo* [*Abgrund*]. Por isso mesmo, sua caracterização dos tipos de criadores e criações não permite retorno ao momento anterior à crítica e aponta para as tentativas de resolução do problemático do existente como sinal de pobreza. Também por isso, ele encerra o aforismo dizendo que “o último *grande* acontecimento no destino de nossa cultura” foi o *pessimismo romântico* – perigo por ele vivido – e apontando para o futuro com um pessimismo “bastante diferente, clássico”, o *pessimismo dionisiaco*<sup>1023</sup>. Ou seja, contra o otimista, que acredita na resolução da existência,

<sup>1019</sup> GC 357.

<sup>1020</sup> GC 360.

<sup>1021</sup> GC 370.

<sup>1022</sup> Ibidem.

<sup>1023</sup> Ibidem. A ideia de pessimismo romântico aparece também em HH II Prefácio 2, 3.

e contra o pessimista, que padece da falta de solução, ele faz do símbolo da transitoriedade e dos ciclos da terra – de gêneses e despedaçamentos – a imagem de um pensamento que afirma mesmo o mau e sem sentido, deixando em aberto um porvir para a cultura. Esse *pessimismo*, chamado também *do futuro*, não condena os sentidos e nem se apazigua na equivalência do mundo à medida humana, e sim vê a possibilidade de transformar deserto em pomar.

Em uma consideração realizada contra os cientistas naturais, mas passível de ser estendida à qualquer visão da humanidade como sentido derradeiro do mundo, Nietzsche escreve: “não devemos despojá-la [a existência] de seu caráter *polissêmico*: é o *bom* gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte”<sup>1024</sup>. Isto é, ainda que realce que é parte das próprias condições de existência da humanidade dar um sentido humano para o mundo, Nietzsche sinaliza resguardar-se de medi-lo conforme a projeção de uma perspectiva estreita. Mais uma vez, ele apela ao *bom gosto* como instância decisiva dada a percepção de que o horizonte não é algo em si, mas recorte óptico. Na conjuntura em que não se pode decidir “[a]té onde vai o caráter perspectivista da existência” e em que, simultaneamente, nos questionamos “se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’ [*Sinn*], não vem a ser justamente ‘absurda’ [*Unsinn*]”<sup>1025</sup>, confundir nosso olho com o centro do cosmos é mau gosto e desgosto pela realidade. É verdade que “[n]ão podemos enxergar além de nossa esquina”, contudo, não há retorno ao *homo mensura*: “estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas”<sup>1026</sup>. Nossa cultura vive a possibilidade do mundo ter *infinitas interpretações*.

A despeito de não mencionar especificamente a *vontade de poder* como uma dessas interpretações, Nietzsche encerra o aforismo – cujo título é “*Nosso novo ‘infinito’*” – realçando que “estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura [*Teufelei*], estupidez, tolice [*Narrheit*] de interpretação”<sup>1027</sup>. Como ele já havia apontado o risco de sua tese ser lida como tolice e colocação do Diabo no lugar do Deus morto, seguramente ele refere-se também à sua tentativa de interpretação dos eventos. Nos últimos passos do livro V de *A gaia ciência*, aliás, ele dá indicações do porquê de comprometer-se com uma tese tão problemática – que deixa margem para a acusação de que inverteria a metafísica permanecendo em seus termos (cf. HEIDEGGER, 1984, p. 205; FINK, 2003, p. 169) e de seria um irracionalista temerário (cf. HABERMAS, 2000, p. 184). Ele

---

<sup>1024</sup> GC 373.

<sup>1025</sup> GC 374.

<sup>1026</sup> Ibidem.

<sup>1027</sup> Ibidem.

performativamente afasta-se da moralidade europeia, “*abandona* a cidade” em direção a “uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal”, tomando “liberdade de toda ‘Europa’, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue”<sup>1028</sup>. Ele procura uma posição *extemporânea* para “‘superar’ em si próprio esse tempo”<sup>1029</sup>, não por pura aversão, porém para realçar os limites, as estreitezas da moral europeia e a mentira implicada em sua essencialização.

Nietzsche busca esquivar-se dos preconceitos de sua cultura – que são, de certo modo, também *seu bem e mal* – acirrando sua distância do adoecimento de seu tempo e evidenciando sua *grande saúde*, “mais forte alerta firme audaz”<sup>1030</sup>. Seu pensamento aparece como sintoma de um corpo fisiologicamente bem constituído, donde provêm a coragem que o leva a postar-se até como *argonauta do ideal*, alguém que está disposto navegar em direção ao desconhecido. Se há uma brecha para que se reconheça também em sua filosofia algum ideal – ele tem metas! –, ele seria:

[...] o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentânea perda de si-mesmidade [*Selbstlosigkeit*]; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano [*menschlich-übermenschlich*], que com frequência parecerá inumano [*unmenschlich*], por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alcance a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*...<sup>1031</sup>

A distinção fisiológico-estética – porque diz respeito a nosso enraizamento na *physis* em sua operação conformativa – entre abundância e empobrecimento é utilizada, de maneira autorreferente, para delimitar sua própria atitude contra a moral, contra as medidas de valor da metafísica popular. Essa autointerpretação indireta e elogiosa talvez seja consequência (para continuarmos na circularidade) de seu orgulho nobre; porém, mais do que isso, é insinuação da direção em que caminha. Aliás, é significativo ele reconhecer o ato como uma ‘paródia involuntária’ (diríamos brevemente, como uma inversão do corriqueiro, dos hábitos valorizados realizada devido às contingências do percurso) e também como abertura para a *grande seriedade*, para um acontecimento *sério* porque destino [*Schicksal*] – não como fim, mas como

<sup>1028</sup> GC 380.

<sup>1029</sup> Ibidem.

<sup>1030</sup> GC 382.

<sup>1031</sup> Ibidem, tradução modificada.



envio [*Geschick*] – de nossa cultura ou, em linguagem idealista, de nosso espírito. Se o ponto de apoio para sua crítica é frequentemente um lugar de entrelaçamento fisiológico-estético (*gosto, inferência regressiva, vontade de poder, perspectiva*), sua posição não é simples idiossincrasia, mas fruto da consciência alemã e europeia. Ele faz da circunstância intelectual ocasião para enfatizar sua perspectiva filosófica – isso o leva a colocar-se em cena na sustentação de sua posição antimetafísica e anticristã, imoralista.

A abordagem de sua própria filosofia que marca os últimos textos da nova edição de *A gaia ciência* acaba por ser a promessa de novos passos em seu caminho de pensamento. “Minha gaita de foles já está pronta, e também minha garganta – ela pode soar um pouco rouca, paciência! Estamos nas montanhas”<sup>1032</sup>, escreve o filósofo no último aforismo do livro. Essa elevação de tom ganha contornos bem nítido com a publicação, ainda em 1887, de *Genealogia da moral*<sup>1033</sup>. Esse escrito polêmico [*Streitschrift*] – como encontra-se no subtítulo da obra – aprofunda duas dimensões das mais controversas de *Além de bem e mal* e um tema central dos Prefácios de 1886 e do “Livro V” de *A gaia ciência*: a tipologia moral do *senhor* e do *escravo*; a tese da *vontade de poder*; e a crítica ao cansaço da vida do cristianismo prolongado na cultura moderna. O tom alto do novo escrito entrega o que Nietzsche promete: a garganta pronta e, dada a altura da montanha de onde imposta a voz, talvez rouca.

A qualificação do escrito como uma *polêmica*, disputa, contenda, altercação deixa evidente a intenção de construir uma tensão no campo da moral através do que ele nomeia *genealogia* [*Genealogie*]. Em nenhum momento da obra ou dos póstumos Nietzsche se ocupa em precisar o que entende por ‘genealogia’. A ideia básica, no entanto, parece ser a de realizar uma tematização [*logos*] dos troncos [*génos*] através de que se desenvolveu algo como a moralidade. Por um lado, isso implica um empreendimento ligado à história e à fisiologia (como abordagem de um vir-a-ser terreno), por outro, tal empreendimento guarda uma função crítica<sup>1034</sup> – contra a falta de sentido histórico predominante na tradição filosófica. Como

<sup>1032</sup> GC 383. Embora à altura da publicação da nova edição de *A gaia ciência* Nietzsche ainda não tenha claro os rumos de seu empreendimento intelectual, chegando a cogitar não imprimir mais nada à espera de um novo interesse por sua “literatura”, ele prossegue em suas anotações para uma obra em quatro livros com o título *A vontade de poder*, que, como *tentativa de transvaloração*, pode ser projetada como a voz rouca. Como argumentaremos, entretanto, essa elevação de tom faz-se presente já em *Genealogia da moral*. O tema do interesse (ou da falta do mesmo) por seus escritos é frequente nas cartas de 1887 enviadas a seus amigos Köselitz e Overbeck e a seus editores, Fritzsche e Naumann (cf. BVN 1887 856, 858, 877, 878, 894).

<sup>1033</sup> Em uma carta de 17 de julho de 1887 a Constantin Georg Naumann, editor responsável pela publicação da quarta parte de *Zarathustra* e de *Além de bem e mal*, Nietzsche avisa que envia um *escrito polêmico* “em conexão direta com o *Além* aparecido ano passado” (BVN 1887 877). Em uma carta a Köselitz do dia 8 de agosto, Nietzsche marca a escrita das duas primeiras dissertações de *Genealogia da moral* entre aproximadamente 10 de julho e 30 de julho (cf. BVN 1887 886). Já a “terceira dissertação” é dada por acabada no dia 28 de agosto, conforme carta a Naumann (cf. BVN 1887 897).

<sup>1034</sup> Esse aspecto crítico do empreendimento genealógico é reconhecido na literatura secundária. Para alguns intérpretes conhecidos que adotam, ainda que com nuances, tal posição cf. DELEUZE, 1983, especificamente a seção 1 do Capítulo 1; bem como FOUCAULT, 1979; por fim, BLONDEL, 1999, p.199-210.

Nietzsche realça: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* [...]. Tomava-se o valor desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento”<sup>1035</sup>. Nesse sentido, o recurso à polêmica é parte da colocação do problema dos valores, aspecto importante de seu enfrentamento dos resíduos metafísicos que permanecem em seu tempo por intermédio da moral. A dureza do escrito é sintetizado na análise do mesmo em *Ecce homo* (1888): “As três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu. Dioniso, como se sabe, é também o deus das trevas”<sup>1036</sup>.

A introdução à *Genealogia da moral* – escrito qualificado em *Ecce homo* como desorientador com verdades desagradáveis e *tempo feroce* – está à cargo de um “Prólogo” que possui similaridades com os *Prefácios* de 1886. Não por acaso, em uma carta a Meta von Salis, Nietzsche reconhece em tais escritos uma espécie de “história evolutiva”<sup>1037</sup>, interpretação plausível dado que aqueles prefácios e o prólogo da nova obra apresentam o processo de formação de seu caminho de pensamento, seguindo o fio da crítica dos valores. Para além da linha temática, há continuidade estilística entre os textos: um forte teor autobiográfico e autocrítico embasa a apresentação de *seus* problemas. A diferença significativa, entretanto, é que a pessoalidade da narrativa entra em questão, pois ele coloca sob suspeita o autoconhecimento e nossas compreensões de nossas vivências. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos”, afirma, e acrescenta que quando tomamos ciência de nossas vivências ficamos perplexos a perguntar: “‘o que foi que vivemos?’, e também ‘quem somos realmente?’, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* — ah! e contamos errado...”<sup>1038</sup>. Com tal argumento Nietzsche obstrui o ponto de passagem para considerações acerca do fundamento do humano e do mundo, mas também sugere o desacerto das narrativas sobre nossa própria vida.

O “Prólogo” continua, curiosamente, com uma mudança abrupta: esse homem do desconhecimento, que admite a ausência nas vivências e o erro nas tentativas posteriores de contá-las, passa a narrar algumas das experiências que o levaram até sua polêmica contra a moral. Primeiro, ele nota que seus pensamentos sobre a *proveniência* [*Herkunft*]<sup>1039</sup> dos

<sup>1035</sup> GM Prólogo 6.

<sup>1036</sup> EH *Genealogia da moral*.

<sup>1037</sup> BVN 1887 908 (carta de 14 de setembro de 1887).

<sup>1038</sup> GM Prólogo 1. A colocação em questão da possibilidade de nos compreendermos foi ressaltada em PASCHOAL, 2015.

<sup>1039</sup> Como já foi apontado pela conhecida interpretação de Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), Nietzsche utiliza três termos – em alguns momentos, indistintamente – para tratar da história da moral: *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung*, que traduziremos respectivamente por ‘origem’, ‘proveniência’ e ‘emergência’, seguindo a versão de Roberto Machado para

sentimentos morais encontram-se já em *Humano, demasiado humano*, perpassam sua trajetória e sua expectativa é que estejam mais maduros em *Genealogia*. Em seguida ele volta à sua infância para ressaltar que desde cedo ocupou-se com a *origem* [*Ursprung*] do bem e do mal, mas que aprendeu “a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo”, o que o teria feito reorientar sua questão – algo decisivo para o desdobrar de seu pensamento: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? [...] Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?”<sup>1040</sup>.

Desse passo em diante, Nietzsche sai de suas vivências para aquilo que seriam seus frutos. Tal passagem se dá por meio da menção do fato de que o impulso à publicação de suas reflexões sobre os preconceitos morais foi fornecido pelo livro de Rée, *A origem dos sentimentos morais* (1877). Com esse problemático genealogista ele se confrontava, “num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”<sup>1041</sup> – conjecturando, por exemplo, que as ideias de bom e mau derivam do respeito ou desrespeito à tradição e não da diferença entre altruísmo e egoísmo. O centro do problema para ele não era “revolver hipóteses acerca da origem da moral”<sup>1042</sup>, porém colocar em questão o valor da moral, sobretudo, o alastramento da moral da compaixão pela cultura europeia ao ponto de ser encontrada na vida instintiva da espécie. Ele pressente na transformação da compaixão, do não-egoísmo, da abnegação em valores em si um cansaço de si e do mundo, um não à vida, o que lhe enseja a necessidade da *crítica do valor dos valores*. Ele pretende deslocar o olhar da suposta ordem moral do mundo para a moral como “sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido” e como “causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno”<sup>1043</sup>. No lugar de encontrar a moral na estrutura do existente, Nietzsche experimenta uma história mundana da conformação da moralidade.

Essa é sua forma de precaver-se contra o equívoco dos ‘genealogistas ingleses’ – além do alemão Rée, ele menciona o inglês Spencer –, que se perdem no ‘azul’ celestial pois partem da moralidade dada, isto é, transportam os preconceitos provenientes da tradição para o fundo da moral. O genealogista rigoroso prefere “o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente

---

o texto de Foucault. Diferenciaremos o uso dos termos, o que certamente nem sempre é necessário, porque acreditamos ser precisa a interpretação de que Nietzsche “recusa, em certas ocasiões, a pesquisa da origem [*Ursprung*]” porque a mesma “se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 1979, p. 17). Essa observação é relevante pois mostra o distanciamento nietzschiano do procedimento metafísico de postulação de uma “origem miraculosa [*Wunder-Ursprung*]” (HH I 1) para as coisas de mais alto valor.

<sup>1040</sup> GM Prólogo 3.

<sup>1041</sup> GM Prólogo 4. cf. HH I 96.

<sup>1042</sup> GM Prólogo 5.

<sup>1043</sup> GM Prólogo 6.

constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”<sup>1044</sup>. O vocabulário utilizado é o de um tipo de historiador positivista, não como anúncio de um método rigoroso de análise documental e sim como provocação à precariedade do espírito científico dos ‘ingleses’. O crucial em seu argumento é a afirmação da necessidade de se levar o problema da moral a sério, sem se permitir extraviar para as constelações previamente colocadas em nosso céu. Nietzsche evidencia o que das hipóteses de tais genealogistas é fruto de ingenuidade, contando uma história alternativa da moralidade que desestabiliza as compreensões correntes acerca de nossos valores superiores.

A “Primeira dissertação: ‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’” inicia-se com um prolongamento do debate com quem chama agora de ‘psicólogos ingleses’. Esses responsáveis pela “única tentativa de fazer uma história da emergência [*Entstehungsgeschichte*] da moral” teriam propensão a “colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior”<sup>1045</sup>, encontrando o crucial para o desenvolvimento do ser humano – no caso, o altruísmo – em um elemento negativo (hábito, esquecimento, engrenagem cega ou algo passivo, reflexo, estúpido). Nietzsche deixa em aberto a questão de se isso seria sinal de desprezo pelo homem e pessimismo ou disposição “à verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã”<sup>1046</sup>. Sua objeção aos genealogistas ingleses não se deve à afronta a nosso orgulho, todavia ao fato de compartilharem com os metafísicos a *falta de sentido histórico*, expressa na essencialização do ‘bom’ de um tempo bem determinado. Em contraste com a hipótese de viés utilitarista, segundo a qual o bom é o não-egoísta e útil a outro, ele pondera:

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores [...]: que lhes importava a utilidade!<sup>1047</sup>

A hipótese é, portanto, a de que o nobre estabelece a valoração ‘bom’ por sentir como tais seus atos e, a partir disso, define as hierarquias e julga o que lhe parece ser seu contrário, “eis a origem [*Ursprung*] da oposição ‘bom’ e ‘ruim’”<sup>1048</sup>, assevera Nietzsche. O uso de *Ursprung* nesse contexto – noção associada por Nietzsche ao proceder metafísico em suas tentativas de salto para o âmago das coisas (cf. FOUCAULT, 1979, p. 17) –, talvez sinalize a natureza infundada e fundante de tal criação de valores. Mas como o filósofo alemão sustenta

---

<sup>1044</sup> GM Prólogo 7.

<sup>1045</sup> GM I 1, tradução modificada.

<sup>1046</sup> Ibidem.

<sup>1047</sup> GM I 2.

<sup>1048</sup> Ibidem.

essa hipótese ousada sobre tempos imemoriais? Com o recurso à pesquisa etimológica. Ele chega à conclusão de que o conceito de ‘bom’ desenvolve-se de uma transformação conceitual de ‘nobre’ e ‘aristocrático’, como na raiz indo-iraniana *arya-*, tradicionalmente associada ao adjetivo sânscrito *aryah* [nobre, de boa família] (cf. GUIMARÃES, 2018, p. 42; PARTRIDGE, 1966, p. 151), ou no grego *esthlos*, que diz simultaneamente ‘bom’ e ‘nobre’ e refere-se ao ‘corajoso’, ou no *Gut* alemão que estaria ligado ao povo nobre dos ‘godos’ [*Goten*] e ao ‘divino’ [*Göttlichen*]. Em paralelo, por outro lado, ‘ruim’ teria se desenvolvido de ‘plebeu’, ‘comum’, como encontrado na língua alemã com *schlicht* [simples] e *schlecht* [ruim], ou no grego *kakós* [ruim, mau] que designaria o plebeu e covarde em oposição ao *agathós* [bom]<sup>1049</sup>.

Além de ser discutível a precisão de algumas das deduções etimológicas realizadas por Nietzsche – como nos casos de *esthlos* e da correspondência entre o latim *malus* e o grego *melas* (cf. SOUZA, 2007, p. 153) –, a etimologia não é suficiente para dizer-se que sua hipótese acerca dos primórdios do ajuizamento é coisa documentada e efetivamente constatável. De todo modo, o risco assumido denota a tentativa nietzschiana de não restringir o âmbito da moralidade à moral da abnegação, utilitária de seu tempo, fundamentalmente cristã. Mais do que isso, sua hipótese abre caminho mesmo à compreensão de como pôde surgir uma valoração que olha para o nobre e poderoso – orgulhoso e, por vezes, egoísta – como *mau*. Isso ocorre quando, no interior da aristocracia, desenrola-se uma disputa entre a casta guerreira e a casta sacerdotal pela preeminência: os sacerdotes, *sem poder* enfrentar pela guerra, combatem no campo espiritual. O caso exemplar é o dos judeus: “povo sacerdotal que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança”<sup>1050</sup>. Tal vingança realiza-se com a inversão da associação entre bom, nobre e poderoso em bom, miserável e impotente, que permite a *revolução escrava na moral*. Do ódio ao poderoso mau, convertido em amor ao pobre bom, que se alimenta o cristianismo, prolongamento por via sinuosa dos valores judeus<sup>1051</sup>.

Em ambos os casos, o *ressentimento* (Nietzsche utiliza o francês *ressentiment*) torna-se criador de valores. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador”<sup>1052</sup>, ressalta o filósofo. Justamente porque nasce de um enfrentamento com um mundo

<sup>1049</sup> Cf. GM I 4. Chama a atenção o fato de que a definição da hierarquia e a determinação dos valores são elementos que comporiam “a tarefa futura do filósofo” (GM I Nota).

<sup>1050</sup> GM I 7.

<sup>1051</sup> Cf. GM I 8. Note-se que Nietzsche faz dos cristãos antissemitas descendentes direto dos judeus e não da ‘besta louca’, insinuando que a junção entre poderoso e mau realizada pelos sacerdotes judeus vigora ainda no ódio antissemita.

<sup>1052</sup> GM I 10. Vale a observação de que a ideia de *ressentiment* em Nietzsche, apesar da polissemia, frequentemente refere-se a um “autoenvenenamento por meio de sentimentos como inveja, rancor e ódio” (PASCHOAL, 2014, p. 33).

oposto e da falta de poder para fazê-lo, o homem do ressentimento precisa ser sagaz e desonesto consigo, condição para convencer-se de sua ‘bondade’ – o não-esquecimento da ofensa perpetrada pelo *mau* é o que faz dele *bom*. O homem nobre, por outro lado, não consegue “levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive”<sup>1053</sup>, não se ressentente duradouramente – isso é sinal de sua força. A imagem do nobre, animal de rapina e besta louca, é a concessão que Nietzsche faz à visão “de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer!”<sup>1054</sup>. Essa é sua forma de reverência ao homem em *contraposição* ao cansaço manifestado por uma época que faz do ‘último homem’ o bom em si e sentido do mundo, estancando a transitoriedade e, logo, *negando a vida*. A argumentação acerca dos modos de valorar nobre e escravo inscreve-se, portanto, no interior de sua maldosa tentativa de *transvaloração*.

O viés *anticristão* implicado pela tipologia nietzschiana não é a única demonstração da busca de uma nova interpretação da vida. Nietzsche vai às bases de sua orientação antimetafísica no arremate das considerações sobre a perspectiva na qual o homem do ressentimento vê a si como ‘bom’ ao utilizar uma metáfora da cadeia alimentar: as ovelhas podem ter medo e até rancor das aves de rapina, o que não significa que se possa censurar as aves de rapina por atacarem as ovelhas. A analogia é complementada por uma reflexão sobre a natureza da força, que, conforme a noção de *vontade de poder*, tenderia à expansão:

Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo<sup>1055</sup>.

Nessa importante passagem, Nietzsche mais uma vez apresenta a ideia de *impulso* como uma espécie de ponto mínimo da existência humana, que funciona como a própria realização da força. Se a consciência é pensada como algo que emerge da *relação pulsional*, ela também é condicionada e expressa um estado determinado da dinâmica entre *quanta* de força. Cabe observar que não há impulso e força, o impulso existe *enquanto* força a manifestar-se em

<sup>1053</sup> GMI 14.

<sup>1054</sup> GMI 12.

<sup>1055</sup> GMI 13.



uma direção, então, em seu atuar. O filósofo adota, portanto, uma nítida postura *antidualista* na sustentação de seu argumento: é uma sedução da linguagem dizer que deve haver um sujeito por trás do agir; não há um substrato, um ‘ser’ que antecede o ‘sendo’, o que postulamos como *substrato* e *ser* – a ficção do ‘agente’ – só é possível pelo dar-se da ação e do devir. Com isso, Nietzsche evita tanto a sombra de Deus que permanece na ciência sob o signo do *átomo* (elemento derradeiro do mundo e início da cadeia causal) quanto na *coisa em si* kantiana (cuja incognoscibilidade deixa margem a um reino da ação livre a partir do atomismo da alma<sup>1056</sup>). Essa dimensão de seu argumento é importante pois elimina o subterfúgio utilizado pelo homem do ressentimento para se ver como ‘bom’: a ideia de que quem o oprime poderia agir de outro modo e não o faz porque *mau*. “Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher”, observa o filósofo.

Isso não significa que Nietzsche adote uma postura determinista com a tese da *vontade de poder*; pelo contrário, o apontamento preparatório ao texto publicado em *Genealogia* toma como alvo principal justamente a ‘vontade não livre’<sup>1057</sup>. Sua compreensão é a de que se precisa superar as ideias de livre e cativo arbítrio, ambas utilizadas como instrumento para poder imputar um agente. Apesar da aparente contradição entre determinismo e liberdade, os dois extremos se tocam ao crerem em um núcleo culpado pela ação ter ocorrido de tal ou qual modo, algo que ele tenta evitar ao investir em uma concepção relacional, que privilegia a conjuntura – a facticidade, o vivido – em que se dá o agir e o valorar. Com isso, o filósofo alemão esquiva-se de condenar o ser humano e negar o mundo, atribuindo-lhes um ser em si. A distinção entre senhor e escravo, aliás, não visa a envergonhar-nos da humanidade, o ponto nietzschiano parece ser evidenciar a não-essencialidade de nossas valorações e a incompreensão que obscurece o processo histórico e o contínuo devir da moral. Contra tal postura, Nietzsche dirige-se ao ato de valorar, relacionando-o a estados fisiológicos determinados e provisórios e desvalorizando, polemicamente, nossas valorações correntes. Embora apresente restrições à moral escrava, mais

---

<sup>1056</sup> A rejeição do resto a partir do qual Kant constrói seu ‘edifício moral’, a coisa em si, enfatiza que tal conceito deriva de um preconceito gramatical, petrificado como erro fundamental da razão, não sendo algo simplesmente dado, mas inferido – a própria ideia de coisidade depende da percepção e da relação entre atributos. Assim sendo, a perspectiva humana encontra seus limites não no substrato que condiciona o aparecimento de todo fenômeno (o sujeito nuclear), porém ao descobrir-se sempre em relação a algo – o que Franz Brentano, filósofo contemporâneo a Nietzsche, chamou de *intencionalidade*. Nessa percepção está enraizada a tese da vontade de poder. Em uma anotação de 1887, Nietzsche afirma: “Inventamos a coisidade simplesmente segundo o modelo do sujeito e a introduzimos com a interpretação na desordem de sensações. Se deixamos de crer no sujeito que atua, também cai a crença em coisas que atuam, na ação recíproca, na causa e efeito entre esses fenômenos que chamamos coisas. Com isso cai naturalmente também o mundo dos átomos que atuam, cuja adoção se dá sempre sob o pressuposto de que é necessário sujeitos. Cai finalmente também a ‘coisa em si’: porque é, no fundo, a concepção de um ‘sujeito em si’” (NF 1887 9[91]). Para outras de suas anotações sobre o problema da coisa em si cf. NF 1886 5[4], [14]; 1887 10[202].

<sup>1057</sup> Cf. NF 1887 9[91].

do que a eliminar, ele busca demarcar seus limites.

No final da dissertação, a tensão entre senhor e escravo é tomada como evento em curso e a ser reconhecido como parte da existência humana. Longe de nutrir esperança de encerramento da luta entre os pares ‘bom e ruim’ e ‘bom e mau’, ele nota: “não há talvez sinal mais decisivo de uma ‘*natureza elevada*’, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”<sup>1058</sup>. Aqueles tipos condensam um conflito no interior da alma e iluminam a dinâmica da consciência moral. A passagem da narrativa da emergência dos distintos modos de estabelecer valores para vigência delas na subjetividade abre caminho à “Segunda dissertação: ‘Culpa’, ‘má consciência [*schlechtes Gewissen*]’ e coisas afins”. Em tal dissertação, Nietzsche apresenta uma história do desenvolvimento de conceitos psicológicos que cumprem papel central na moralidade, recorrendo a hipóteses sobre a emergência mundana (*pudenda!*) de alguns elementos orientadores da ação moral.

O filósofo começa suas observações pela noção de responsabilidade. Se o nobre fora caracterizado pela aptidão para esquecer, em oposição ao não-esquecer a ofensa que conforma a moral escrava, esse mesmo animal para quem o esquecimento é uma força positiva – inclusive por permitir que novas experiências e vivências se deem (se não esquecêssemos permaneceríamos eternamente presos a acontecimentos passados) – “desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória”, “um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido”, que o possibilita “responder por si como *porvir!*”<sup>1059</sup>. Estaríamos, assim, ante a proveniência da ideia de *responsabilidade*, dependente da memória da vontade que leva o indivíduo a identificar-se como o agente substancial de seu querer e agir. Embora recuse a concepção de um sujeito que livremente causa suas ações, Nietzsche reconhece na história da responsabilidade um trabalho da natureza para criar um animal confiável, isto é, comprometido com as regras da comunidade a que pertence – em sintonia com a visão do ser humano como animal gregário. Afirma ele: “com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável”<sup>1060</sup>. Para que essa constância fosse obtida, entretanto, foi necessário sangue, martírio e sacrifício como forma de criar memória, possibilitar a consolidação do costume e promover a obediência à comunidade.

Nesse sentido, aquilo que louvamos como razão, seriedade e domínio sobre os afetos foi conquistado com certo grau de prazerosa crueldade e dureza no período da *moralidade do*

---

<sup>1058</sup> GM I 16.

<sup>1059</sup> GM II 1.

<sup>1060</sup> GM II 2.

*costume*. “Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...”<sup>1061</sup>, observa o filósofo. O próprio castigo teria surgido na humanidade antiga *não* por uma crença na liberdade da vontade e logo na ‘culpa’ [*Schuld*] pela ação – como acreditam os genealogistas ingleses –, porém pela necessidade de punir aquele que provocou algo considerado uma ofensa pela comunidade. A relação legitimada nessa pré-história da moral era a troca do dano e ‘dívida’ [*Schuld*] pelo privilégio de causar sofrimento ao ofensor. O aparecimento de algo como a ‘má consciência’ ou o sentimento de ‘culpa’ ou a crença na ‘sacralidade do dever’ dá-se, logo, em relações mundanas e ligadas a uma alegria festiva na crueldade – que apresenta sua veemência na inventividade dos métodos de castigo documentados e teria sido espiritualizada na compaixão e na celebração da cruz<sup>1062</sup>.

Com o aumento do poder e da consciência de si da comunidade, no entanto, o indivíduo representa um risco cada vez menor para a coletividade, de modo que as formas de punição acordadas se abrandam e o ofensor passa a ser defendido da ira do indivíduo prejudicado. Com tal premissa, Nietzsche polemiza com uma compreensão corrente em seu tempo, defendida particularmente pelo filósofo e economista berlinense Eugen Dühring: a de que a justiça é fruto de um afeto reativo, a saber, o *ressentimento*, a *vingança*. A hipótese de Dühring é que o padecer de uma crueldade primeira leva ao sentimento de injustiça e à busca de um acerto através da retribuição vingativa (cf. PASCHOAL, 2011, p. 153-154). Nietzsche, por seu turno, ressalta que “[h]istoricamente considerado, o direito representa [...] a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhe fazem os poderes ativos e agressivos que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do pathos reativo e impor um acordo”<sup>1063</sup>. Tal visão da justiça é parte da busca, no campo da moral e do direito, de revalorização dos afetos que lhe parecem ter “valor biológico bem mais elevado que os reativos [...] os afetos propriamente ativos como a ânsia de domínio, a sede de posse e outros assim”<sup>1064</sup>. O filósofo de Röcken volta, assim, à tese de que “ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’”, pois, em suas funções básicas, “a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”<sup>1065</sup>. Essa espécie de essencialização da ofensa, associa aquilo que é visto por Dühring como *injusto em si* à dinâmica mesma do existente.

Tal contraponto à tentativa do filósofo berlinense de fazer do castigo e vingança elementos de restauração da justiça serve de oportunidade para Nietzsche ressaltar que a repulsa

---

<sup>1061</sup> GM II 3.

<sup>1062</sup> Cf. GM II 5, 6, 7.

<sup>1063</sup> GM II 11.

<sup>1064</sup> *Ibidem*.

<sup>1065</sup> *Ibidem*.

ao ofensor que alimenta a defesa do castigo é uma *interpretação*. Há, inclusive, *crueidade* em tal defesa escondida sob o manto do moral em si. Nietzsche não cede à tal ingenuidade e ressalta que a ‘finalidade’, o ‘sentido’ depositados na origem de qualquer coisa representam um assenhorear-se da gênese em função da utilidade ora definida. Em vez de tomar a compreensão atual como meta eterna, ele ressalta a fluidez dos sentidos e das finalidades.

[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” [*Sinn*] e a “finalidade” [*Zweck*] anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. [...] Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais<sup>1066</sup>.

Dessa forma, Nietzsche evita o tipo de teleologia que denota ausência de sentido histórico e, ao mesmo tempo, coloca o movimento interpretativo na *essência da vida* – o que, mais uma vez, justifica ver a vontade de poder como *ontologia de perspectivas*. Em contraposição à tendência à fixidez presente no ambiente intelectual ocidental – nas concepções de fim último, sentido prévio, conservação, átomo, coisa em si –, ele afirma que ao se fazer das forças reativas elemento explicativo das coisas “se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”<sup>1067</sup>. Malgrado utilize a ideia da vontade de poder como *essência*, o mais importante nos parece ser a sustentação intransigente da transitoriedade (cf. FINK, 2003, p. 167), sendo a valorização das forças ativas admissão da dinâmica mundana. A agressividade com que determina a essência da vida, sem dúvida, é um gesto significativo e parte de sua contraposição a preconceitos de sua cultura. Como fundamento da polêmica nietzschiana a respeito da moral, a tese da vontade de poder incorre tanto em falácia genética quanto em falácia naturalista, por criticar algo a partir de uma visão da origem e devido a seu desacordo com uma percepção da natureza das coisas<sup>1068</sup>. Como

<sup>1066</sup> GM II 12.

<sup>1067</sup> GM II 12. Essa crítica tem relação direta com sua objeção ao darwinismo realizada em *Além de bem e mal* e *A gaia ciência* (cf. BM 13; GC 349). Tomar a autopreservação como aspecto básico da vida e de explicação dos acontecimentos até no plano cultural significa supervalorizar a reação e não a ação, contrariando a dinâmica da vida mesma.

<sup>1068</sup> A falácia genética estaria em partir de uma suposta ‘origem’ da moral judaico-cristã – que estaria baseada em uma vingança contra o nobre, senhor, poderoso, sendo sua valoração extraída do ódio e do *ressentimento* (cf. GM I 7-16) – para fundamentar sua crítica. Leiter, por exemplo, defende que Nietzsche utiliza-se retoricamente de tal falácia tendo em vista a *transvaloração* (cf. LEITER, 2011, p. 92). A falácia naturalista, por outro lado, estaria ligada a passagem indevida do *ser* a um *dever*, o que ocorreria quando Nietzsche afirma que a vida como *vontade de poder* é ‘expansão’, ‘dar vazão à força’ logo, a melhor forma

ênfase no devir, todavia, ela é aspecto de sua busca de afirmação do mundo.

A primazia das forças ativas encontradas no âmbito fisiológico e mesmo nas instituições da cultura – na esfera da moralidade e do direito – é também utilizada como hipótese descritiva para a *má consciência*. Diferentemente da descrição da mesma enquanto produto do castigo – cuja função seria levar à culpa e ao melhoramento do indivíduo –, segundo Nietzsche, em diversas culturas e tempos a punição é aplicada a um causador de danos sem ser recebida como algo que cria uma ‘aflição interior’, mas como algo que apenas estimula a prudência. Ele encontra a origem da má consciência num lugar distinto: ela seria “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”<sup>1069</sup>. Sua hipótese é que quando os instintos que a humanidade se permitia descarregar – a hostilidade, a crueldade – passam a ser obstruídos, eles se voltam para dentro, em um processo de “interiorização do homem”, em que se constitui a denominada “‘alma’”<sup>1070</sup>.

Com tal necessidade de represar os instintos, surgida quando conquistadores se lançaram sobre um povo mais fraco e lhe impuseram seus valores, aparece “o sofrimento do homem *com o homem*”<sup>1071</sup>. Nietzsche arremata seu raciocínio com a seguinte conclusão: “é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, [...] cria a má consciência e constrói ideais negativos”<sup>1072</sup>. Tal força é a própria *vontade de poder*, a ânsia de domínio e crueldade que, em parte, já não se descarrega e volta-se ao interior do homem. Dado que contribui para a conservação de uma espécie gregária, a má consciência é uma doença comparável à gravidez, pois crucial na conformação do animal que somos. Por mais duro que seja viver como animal que “se fere nas barras de sua própria jaula”<sup>1073</sup>, o nocivo é o que brotou do que se pode chamar de *má consciência primitiva* (PASCHOAL, 2014, p. 165): o Deus cristão, forma de justificar e intensificar o sentimento negativo dos instintos não descarregados, interpretado como culpa. O processo em que isso ocorre é paulatino. Primeiro, os costumes que garantem a existência da comunidade são entendidos como obra dos fundadores da mesma, que devido à distância temporal e à permanência da comunidade são

---

valoração *deve ser* aquela que corresponde à essência da vida, assim, a “moral dos senhores”. Sobre esse ponto, Araldi indica que Nietzsche, de fato, faz isso sem se preocupar com a “falácia naturalista”, na medida em que ele estaria à procura de certos “critérios” que o permitissem ensaiar uma “‘criação’ de novos valores” (ARALDI, 2013, p. 96-97).

<sup>1069</sup> GM II 16. Acerca de sua contrariedade à ideia de que a ‘má consciência’ seria consequência do castigo cf. GM II 14, 15.

<sup>1070</sup> Ibidem.

<sup>1071</sup> Ibidem.

<sup>1072</sup> GM II 18. Sobre o surgimento do “Estado” cf., também, GM II 17

<sup>1073</sup> GM II 16. A comparação da má consciência à gravidez aparece em GM II 19.

convertidos em uma estirpe mítica divina. Surge, depois, a sensação de dívida para com tais fundadores. Por fim, a expansão da comunidade, com a assimilação de outras mais fracas, é acompanhada pela transformação da divindade do grupo em divindade universal<sup>1074</sup>.

Aquele teria sido o processo atravessado pelo cristianismo em sua consolidação como império universal, que como divindade poderosíssima garantidora de todo existente traz ao mundo também um máximo de dívida, tornada culpa pela contínua repreensão dos instintos que seriam contrários à comunidade. A má consciência ganha um contorno moral, o que significa, no caso cristão, que o homem “apreende em ‘Deus’ as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus”<sup>1075</sup>. Em seu automartírio, transforma o *Não* a si e à natureza em um *Sim* àquele Deus, para quem vive como um castigado. A crença na própria indignidade, a pregação da antinaturalidade exprimem a bestialidade e crueldade do ser humano voltadas contra si, fazendo dele um animal taciturno. No contexto dessa constatação, Nietzsche comenta: “Há tanta coisa horrível no homem!... Já por muito tempo a terra foi um hospício!...”<sup>1076</sup>.

A contrapartida da visão de um Deus para sofredores é dada por um modo de inventar deuses mais nobre: trata-se da maneira grega, que afasta a má consciência por intermédio da criação de deuses “nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”<sup>1077</sup>. Em vez de tomarem os malfeitos como pecados, os gregos viam em suas ações ruins o que nelas havia de insensatez e, por vezes, atribuíam aos deuses a perturbação que motivava suas atrocidades e infortúnios, servindo os mesmos como ‘causas’ do mal. Assim, o mundo com o que há de terrível e sem sentido não precisava ser negado, e sim encontrava-se justificado. Ao atribuírem a culpa [*Schuld*] aos deuses, os gregos dotavam o mundo de *inocência* [*Unschuld*] e permitiam-se admirar-se do problemático. Com a apresentação desse contramodelo, a questão nietzschiana não é retornar à visão grega – ideia declaradamente abandonada em *Humano I* –, porém acentuar que a visão cristã do mundo não alcança qualquer em si. Além disso, tal contraste entre os deuses gregos e o Deus cristão evidencia o quanto de difamação do mundo participa da perspectiva moderna acerca das coisas humanas, com sua esperança num *outro* desprovido das facetas más *deste mundo*.

A preocupação nietzschiana é criar uma tensão com o persistente ‘olhar ruim’ lançado sobre a mundanidade humana e fazer uma *tentativa inversa* [*umgekehrte*]: irmanar à má

---

<sup>1074</sup> Cf. GM II 20.

<sup>1075</sup> GM II 22.

<sup>1076</sup> Ibidem.

<sup>1077</sup> GM II 23.



consciência “as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida”<sup>1078</sup>. Apesar de reconhecer a dificuldade de tal mudança e a sublime *maldade* nessa inversão de perspectiva, ele frisa nutrir a esperança de uma redenção da maldição lançada sobre a realidade pelos ideais ainda cultivados pela modernidade. Em tal circunstância, declara sua expectativa em um “homem redentor”, um “homem do futuro [...] que nos salvará não só do ideal vigente como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo [...], que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança”<sup>1079</sup>. Em seguida, Nietzsche se detém em seu elogio ao *anticristão* e *antiniilista* capaz de vencer *Deus* e o *nada* e nota extrapolar ao dizer coisas que só cabem a um mais “jovem” e “forte”: *Zaratustra, o ateu*. Assim, ele hesita em desdobrar sua crítica em uma proposição para o porvir da humanidade.

No fundo, aquilo que podemos enxergar como temerário tanto na crítica (baseada na determinação da essência da vida como *vontade de poder*) quanto na esperança (de alguma redenção [*Erlösung*]) não são aspectos que fazem de *Genealogia da moral* exatamente uma *polêmica*? O aumento de tom da obra sinaliza a acentuada tomada de posição do filósofo que esboça uma *tentativa de transvaloração*. A “Terceira dissertação: O que significam os ideais ascéticos?” tem como epígrafe a seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*: “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro”<sup>1080</sup>. O fato de ser introduzida por uma fala de Zaratustra sobre a temeridade, zombaria e violência exigida pela sabedoria aponta para a continuidade entre as duas últimas dissertações. A parte final de *Genealogia* confronta a presença dos *ideais ascéticos* na cultura moderna acentuando a hostilidade à vida expressa em tais ideais e a dificuldade colocada pela dissolução dos fundamentos dos mesmos. A primeira seção da dissertação indica o caminho:

O que significam ideais ascéticos? — Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto mais de sedução, um quê de morbidez na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua novíssima gloriæ cupido, seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu horror vacui: *ele precisa de um objetivo*

<sup>1078</sup> GM II 24.

<sup>1079</sup> *Ibidem*.

<sup>1080</sup> Za I Do ler e escrever, GM III Epígrafe.

— e preferirá ainda querer *o nada* a *nada* querer<sup>1081</sup>.

No transcorrer da dissertação, Nietzsche aborda o significado dos ideais ascéticos para os artistas, para os filósofos, para os sacerdotes, para os doentes e indica os resíduos daqueles ideais ainda presentes no espírito científico, que se pretende independente dos traços religiosos. Para nossos propósitos, o crucial são as reflexões sobre a vigência dos ideais ascéticos na filosofia, o recurso a eles por parte dos sacerdotes e sua influência no espírito moderno. Antes de entrarmos propriamente na exposição nietzschiana do significado, cabe ressaltar que o ponto básico de suas preocupações é anunciado ao final da passagem acima citada: o ideal ascético fornece uma meta para a vontade humana, evitando o risco do vácuo. Mas se, por um lado, ele permite-nos desviar o olhar da falta de fundamento, dos abismos em que se dá a existência humana e preencher nosso querer, por outro, a conjuntura intelectual é aquela em que há uma tomada de consciência de que tal *querer* direciona-se ao *nada* – já que mesmo o sentimento de culpa mostra-se produto da vida contingente de um animal que lança um olho ruim e luta contra a sua animalidade. Esse é o pano de fundo sobre o qual aparecem as posições nietzschianas acerca dos significados dos ideais ascéticos e suas críticas à influência deles em nossa visão do mundo e do ser humano.

É secundário, conforme Nietzsche, o significado dos ideais ascéticos para os artistas, que compromissados com uma religião, filosofia, moral não se colocam “independentemente no mundo, e contra o mundo, para que as suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si interesse!”<sup>1082</sup>, então, deixaremos esse ponto de lado. No que tange à filosofia, em compensação, as apreciações nietzschianas são cruciais. Ele introduz seu argumento sobre o significado daqueles ideais para os filósofos com a afirmação de que “[t]odo animal, portanto também la bête philosophe, busca instintivamente um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder”<sup>1083</sup>. O filósofo, como alguém que encontra as melhores condições na “mais alta e ousada espiritualidade”, toma o ideal ascético como possibilidade de sobrevalorizar “*sua* existência, *apenas* a sua existência”<sup>1084</sup>. Portanto, a postura de sobrevoos, a dedicação ao trabalho espiritual – que é também afastar-se das preocupações ordinárias – são produtos da animalidade do

<sup>1081</sup> GM III 1. Já foi observado que Nietzsche estabelece em tal seção um claro diálogo com o pensamento schopenhaueriano a partir da ideia de uma ‘vontade de nada’ e que uma questão central para ele na “Terceira dissertação” é justamente o risco do padecimento por desorientação que ronda uma época que percebe o esvaziamento dos ideais que forneceram sentido para a existência (cf. PASCHOAL, 2019, p. 219-231).

<sup>1082</sup> GM III 5.

<sup>1083</sup> GM III 7.

<sup>1084</sup> Ibidem.

filósofo, de seu enraizamento na terra. A tendência ao asceticismo não decorre, assim, de um juízo imparcial sobre o valor de tais ideais, é interesse de quem justifica suas condições de vida, fazendo delas o próprio sentido da existência.

A hostilidade à vida e a descrença nos sentidos frequentes na tradição filosófica, demonstra a cumplicidade entre o filósofo e o sacerdote ascético, que “serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar...”<sup>1085</sup>. Para ambos, o mundo em sua transitoriedade é visto e julgado a partir da expectativa de uma existência inteiramente distinta – no em si, segura no ser eternamente fixo –, fazendo da vida terrena uma ponte para algo *além*. Essa contraparte do mundo é o que sacerdote reconhece como o *além divino* e o filósofo como *mundo metafísico* – seja como *verso*, seja como *outro* da *physis*, da ‘aparência’. A questão colocada por Nietzsche é: o que representa essa atitude negadora do único mundo que, deveras, conhecemos e vivemos? A vida ascética é uma contradição e antinatureza, argumenta ele, ela ataca as condições mais profundas e fundamentais da vida, os sentidos, os instintos, a realidade mesma, busca “o *erro* precisamente ali onde o instinto de vida situa incondicionalmente a verdade”<sup>1086</sup>, na aparência, no corpo.

A despeito de ressaltar a crueldade e violentação implicados na posição ascética a respeito do mundo e da vida, Nietzsche afirma a importância de sermos gratos a essa inversão de perspectiva enquanto parte de um exercício do intelecto: esse querer ver diferente preparou-nos a uma “futura ‘objetividade’ – a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’”, porém como “saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”<sup>1087</sup>. Dessa forma, sua postura intelectual integra a trajetória que levou à compreensão do perspectivismo da visão, da dimensão interpretativa da vida humana. Não se trata, assim, de avançar rumo à descoberta do *em si* da perspectiva, mas de entender que “um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes” é “algo absurdo e sem sentido”<sup>1088</sup>. No lugar da *visão de lugar nenhum*, Nietzsche realça que sua ‘objetividade’ está em assumir que sua posição implica uma diversidade de olhos e afetos em direção às coisas.

É essa, por assim dizer, plasticidade afetiva que possibilita, inclusive, que a crítica nietzschiana ao ideal ascético aponte não só hostilidade à vida mas também um “instinto de cura e proteção” uma “potência conservadora da vida”<sup>1089</sup>, que mantém os doentes ainda

---

<sup>1085</sup> GM III 7.

<sup>1086</sup> GM III 12.

<sup>1087</sup> Ibidem.

<sup>1088</sup> Ibidem.

<sup>1089</sup> GM III 13.

apegados à existência mesmo que com o intuito de difamá-la. A restrição nietzschiana diz respeito a quanto os ideais ascéticos têm servido para que os doentes envenenem a vida, com seu desejo de *ser outro* e ver *esta existência mundana* com nojo e fastio. O problema não é o temor pelo fato do homem ser capaz de tal crueldade consigo, algo que exige força, o problema é o nojo e a compaixão, que ameaçam a saúde por fazer desconfiar do futuro do homem. Para o são recomenda-se distância dos doentes, manter suas tarefas à parte e não censurar sua saúde, forma de defesa “das duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós precisamente – o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem!...”<sup>1090</sup>. Visto tal perigo, Nietzsche prega a necessidade do *pathos da distância*, de não se misturar aos doentes. Do ponto de vista de *sua tarefa*, com essa sugestão, ele sustenta a estridência de sua crítica – “Ar puro! E afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura!” –, sem conciliação.

Segundo esse ‘Nietzsche’ saudável e guerreiro (e zombeteiro?) não é tarefa do são curar o doente, porque o excesso de proximidade aumenta a chance de contágio – a própria visão do fisiologicamente desgraçado pode provocar desgosto da vida. Apenas o sacerdote ascético fornecer algum remédio para os malogrados, porque, sendo um doente da mais alta espécie, é capaz de com eles se entender e é temido por ser *inteiro* em sua vontade de poder *declinante*. Justamente como homem em que a doença atinge grau superior, o sacerdote surge como modelo para os malogrados e fracos, em benefício da própria vida. O sacerdote impede que o ressentimento dos doentes ameace a coletividade, pois faz com que os sofredores em sua busca pela causa do sofrimento não a encontrem em um outro, mas em si mesmo ao dizer: “você mesm[o] é esse alguém — somente você é culpado de si!...”<sup>1091</sup>. Embora o raciocínio implique o equívoco de postular uma *causa sui*, nele se realiza o instinto-curandeiro da vida, pois faz com que os doentes voltem seu ressentimento contra si mesmo, de modo que seu ódio e desgosto convertem-se em sentimento de culpa, autossuplício, o que salvaguarda os sadios.

A culpa colocada sobre si – que Nietzsche reduz, na via de sua tarefa mundana, provocativamente e abstendo-se de justificar, a um “mal-estar fisiológico”<sup>1092</sup> – é o modo de descarregar a crueldade e o excesso de sentimento por intermédio de uma justificação religiosa, algo possível graças à habilidade sacerdotal de dotar de sentido espiritual a má consciência animal. Afirmar ele sobre o proceder sacerdotal: “a incompreensão *voluntária* do sofrer tornada

<sup>1090</sup> GM III 14.

<sup>1091</sup> GM III 15. Sobre o instinto-curandeiro implicado na culpabilização de si estimulada pelo sacerdote ascético cf. GM III 16.

<sup>1092</sup> Ele assevera: “Nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar, em vista de leitores tal como os necessito: o de que a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica” (GM III 16). Tal reducionismo (desdobrado em GM III 17 e 18) é parte do resolutivo endurecimento de sua posição antimetafísica e imoral em sua luta contra a mendacidade moderna (cf. GM III 19).

teor da vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo, castigo”<sup>1093</sup>. A opressão exercida pelos impulsos não descarregados é tomada como ‘pecado’ e ‘culpa’, o que doa significado para o sofrer e uma meta para a vida – alcançar redenção em um além. O ideal ascético fornece motivo para dor, funciona como remédio que, malgrado não cure e até piora a doença (e tem que piorar para surtir o efeito de superexcitação e diminuição do tédio), aplaca a ânsia pelo sentido e, por isso, foi capaz de inscrever-se na história e no corpo do ser humano ao ponto de nem mais parecer um ‘ideal’, mas sentido em si. “O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta – e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos”<sup>1094</sup>, assevera Nietzsche.

A crise irrompe quando aquilo que deu finalidade aflora diante de nós como *interpretação*, como algo que não possui valor em si e, o mais grave, talvez seja imagem de um olhar ruim. Em meio à tal situação, o filósofo pergunta: “Onde está a contrapartida desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação?”<sup>1095</sup>. Embora pretenda-se superação de tal sistema por abster-se de ideia como ‘Deus’, ‘Além’ e ‘virtudes negadoras’, o espírito científico moderno “não é o oposto desse ideal ascético, mas antes a sua forma mais recente e mais nobre”<sup>1096</sup>. A ciência seria meio de autoanestesia, de esquecimento de si e do mundo através do recolhimento a um canto e trabalho incansável no detalhe, com a crença na possibilidade de “deter-se ante o factual, ante o *factum brutum*” e de “renúncia da interpretação”<sup>1097</sup>. Longe de rejeitar os ideais ascéticos, o espírito científico os mostra limpo do “exotérico” e nutre-se deles: “a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético* [...] não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)”<sup>1098</sup>. A fé na ciência, enquanto crença na possibilidade de assegurar a verdade e no valor de o fazer, é ainda fé metafísica.

A questão é que ele acredita viver um tempo em que seria lícito o experimento de colocar em questão o *valor da verdade*: “O ateísmo incondicional e reto” seria “uma das últimas fases de seu desenvolvimento [do ideal ascético]”, foi o cultivo para a verdade [*Zucht zur Wahrheit*] estimulado por milênios que agora “proíbe a *mentira de crer em Deus*”<sup>1099</sup>. Se há cumplicidade entre a fé no ideal ascético e no valor da verdade, com a morte de Deus – que é também desdivinização da verdade –, a ciência perde seu apoio supremo. Tal perda de

---

<sup>1093</sup> GM III 20.

<sup>1094</sup> GM III 23.

<sup>1095</sup> Ibidem.

<sup>1096</sup> Ibidem.

<sup>1097</sup> GM III 24.

<sup>1098</sup> GM III 25 e 24, respectivamente.

<sup>1099</sup> GM III 25.

fundamento, que tem forte componente moral por descentrar os valores em geral, é evento de *autossupressão*, que obedece “a lei da necessária ‘autossuperação’ que há na essência da vida”<sup>1100</sup> como *vontade de poder*. A despeito da tese sobre o modo de ser próprio à vida, essa transitoriedade ‘essencial’ é apenas o que podemos, de mais elementar, apreender de nossa experiência e perspectiva deste mundo. Ao afirmá-la, Nietzsche não nos provoca a aquiescer à incerteza em que estamos lançados e insta-nos ao desafio de estar em alto mar sem lamúrias pelo eventual enjoo e desorientação?

A gravidade da conjuntura por Nietzsche apontada deve-se ao fato de que o ideal ascético teria sido até então o *único sentido* encontrado pela humanidade, de modo que no momento em que o mesmo é descoberto como interpretação demasiado humana, vê-se que uma “monstruosa lacuna circundava o homem”<sup>1101</sup>. Ainda que signifique ódio ao humano, animal e matéria, horror aos sentidos, anseio de afastar-se da aparência, do devir e, logo, “vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”, o ideal ascético é uma vontade para um animal que “preferirá ainda querer o nada a nada querer...”<sup>1102</sup>. Tal constatação realizada no início e final da última dissertação revela a preocupação com a visão do abismo em que nos encontraríamos. Como alternativa, em um parêntese, ele lança a ideia (que promete trabalhar oportunamente) de que “a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético”<sup>1103</sup>. Algumas seções adiante, ele ressalta que os inimigos capazes de danificar o ideal ascético são “os comediantes desse ideal – porque despertam desconfiança [*Misstrauen*]”<sup>1104</sup>. Embora esses pontos não tenham sido desenvolvidos nas obras seguintes é plausível dizer-se que a *vontade de poder* é contramovimento com dimensão artística e que ao apresentar uma tese sobre a essência da vida de maneira maldosa e tola, o filósofo porta-se como comediante do ideal, invertendo o habitual para gerar desconfiança.

Em carta do início de 1888, Nietzsche explica que as dissertações da *Genealogia* dão “expressão a um único *primum mobile*”, mas que, a despeito disso, “nada está tão longe de mim quanto querer esclarecer o mesmo [cristianismo] com uma única categoria psicológica”<sup>1105</sup>. A categoria psicológica a que se refere é, por dedução, o *ressentimento*, o afeto reativo que ele

---

<sup>1100</sup> GM III 27.

<sup>1101</sup> GM III 28.

<sup>1102</sup> Ibidem.

<sup>1103</sup> GM III 25.

<sup>1104</sup> GM III 27. Nietzsche já havia mencionado a possibilidade de, após ter matado todos os deuses “por moralidade”, buscar uma “solução cômica” para o problema da moral (GC 153).

<sup>1105</sup> BVN 1888 971 (carta de 4 de janeiro de 1888 a Franz Overbeck).



reconhece como base da moral escrava em geral, incluindo o cristianismo como um dos principais modelos de tal forma de criação da valores. E ao utilizar a expressão aristotélico-ptolemaica *primum mobile* [primeiro motor], consagrada pela astrologia medieval (cf. LLINARES, 2012, p. 386), Nietzsche parece reconhecer a ousadia com que se aproxima da linguagem metafísico-cosmológica na tese da *vontade de poder*. Na mesma carta, ele evidencia o porquê de fazê-lo: para discutir a “gênese [*Genesis*] do cristianismo”<sup>1106</sup> – no ódio derivado da impotência, na conversão da má consciência animal em ‘culpa’ para com um Deus, na capacidade de reunir os doentes. A tese explorada em *Genealogia é arte de interpretação oposta* que faz comédia do venerado, arriscando uma crítica do valor dos valores, por meio de um *primum mobile*, para avançar na posição antimetafísica, sobretudo de viés anticristão. Aliás, o aspecto comungado pelos *Prefácios* de 1886, pelo “Livro V” de *A gaia ciência* e por *Genealogia* é precisamente a decisão com que Nietzsche ataca o problema dos valores, reforçando a imagem de si e de seu pensamento como marcado pelo *imoralismo*, pela *inversão das valorações* e dando indícios do encaminhamento de sua tarefa de *transvaloração*.

#### 4.5 Heterodoxias de um filósofo em cena na guerra contra ídolos jovens e eternos

Após publicar *Genealogia da moral* no final de 1887, Nietzsche volta a trabalhar no projeto cujo título em seus cadernos é *A vontade de poder*, porém em sua correspondência majoritariamente apenas *Transvaloração de todos os valores*. Em meados de fevereiro de 1888, em rascunho de carta, Nietzsche escreve: “a primeira minuta de minha *Transvaloração de todos os valores* está pronta”<sup>1107</sup>. Apesar de ser difícil afirmar com segurança a qual ou quais de suas anotações o filósofo refere-se, muito provavelmente a menção é a um longo apontamento escrito no princípio de 1888. O rascunho contém frases curtas, expressões e palavras enumeradas sem ordem clara, sendo dividido pelos títulos “Registro para o primeiro livro”, “2º livro”, “III” e “IV”<sup>1108</sup>, dentre os temas anotados estão: a “história do desenvolvimento da filosofia como história do desenvolvimento da vontade de verdade”; “crítica da moral cristã do Novo Testamento”; “*Sócrates* contra os instintos nobres”; “Falsificações na psicologia”; o caráter antinatureza da moral; “Dedução de nossa fé na razão”; “ótica da valoração”; a correlação “‘sujeito’, substância”; o dionisíaco como aspecto distintivo de seu pensamento; a

<sup>1106</sup> BVN 1888 971 (carta de 4 de janeiro de 1888 a Franz Overbeck). As contribuições acerca da gênese do cristianismo que cada uma das dissertações oferece encontram-se, principalmente, em GM I 15, II 20, III 18.

<sup>1107</sup> BVN 1888 990 (rascunho de carta a Franz Overbeck).

<sup>1108</sup> NF 1888 12[1]. Os tópicos por nós mencionados, a seguir, são os de número 1, 3, 15, 21, 32, 61, 68, 103, 152, 211, 295, 306, 319. Obviamente, há inúmeros outros temas anotados que tocam problemas caros aos livros de 1888.

consanguinidade entre o cristianismo e o judaísmo; “a estupidez antiga contra o cristianismo”; “seres humanos que são destinos”; “Bizet: a sensibilidade africana”. Tal conjunto forma, em suma, parte de um breviário de questões decisivas do projeto de *transvaloração*.

As últimas anotações antes da minuta são rascunhos de um “Prólogo” para *A vontade de poder* e um plano da obra *Transvaloração dos valores* em quatro livros, composta por “o anticristo”, “o misósofo”, “o imoralista” e “Dioniso”<sup>1109</sup>. O esboço deste primeiro projeto da *Transvaloração* não parece ser a referência da minuta (talvez se consiga mostrar que sua base é algum dos planos de *A vontade de poder*). Para nós, valorosos são os próprios tópicos anotados na minuta, pois diversos deles continuarão a aparecer em 1888, dado que as obras efetivamente escritas naquele ano operam com tais temas. O breviário antecipa questões relevantes para *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo* e *O caso Wagner*, o que torna evidente que os escritos de 1888, embora não se ocupem intensamente com a noção de *vontade de poder*, estão ligados ao projeto de *transvaloração*. Dito isso, a previsão de levar a público *A vontade de poder* ou a *Transvaloração* em quatro livros não se concretizou, todavia, a tarefa filosófica de Nietzsche encontra-se em pleno ato público ao longo de seu último ano produtivo<sup>1110</sup>.

Aliás, mesmo o “panfleto” ou “carta” de pretensões estéticas que inaugura as publicações nietzschianas de 1888 é um passo naquele empreendimento. Referimo-nos a *O caso Wagner: um problema para músicos*, escrito que seria um “breve descanso”<sup>1111</sup>. Trata-se de um descanso peculiar. Nietzsche utiliza uma discussão que tangencia a estética e a crítica cultural para avançar em seu embate com a modernidade – inclusive no âmbito moral – e salientar seu afastamento do prestigiado e falecido Richard Wagner, através de críticas, chistes e da demonstração de seu gosto pelo popular Georges Bizet. Além disso, o livro mantém o tom elevado ou ‘apaixonado’ de sua produção imediatamente anterior e abriga “várias brincadeiras”<sup>1112</sup>. Como os *Prefácios* de 1886 e o “Prólogo” de *Genealogia da moral*, o panfleto investe sobre a narrativa pessoal: a incursão nietzschiana no mundo moderno é apresentada

<sup>1109</sup> Cf. NF 1887 11[414], [415], [416], [417]. Cabe duas pequenas observações sobre esse conjunto: a anotação de número 414 é base (aliás, bem consolidada) para o que vieram a ser as seções 2 e 3 de *O anticristo*; e a 416 traz pela primeira vez a ideia de uma obra em quatro livros cujo título principal seria *Transvaloração dos valores* [*Umwertung der Werte*].

<sup>1110</sup> Enfatizamos esse aspecto porque estamos de acordo com a interpretação de Montinari de que Nietzsche aproveita certas ideias rascunhadas enquanto desenvolvia *A vontade de poder* nas obras publicadas em 1888 – sobretudo, *Crepúsculo* e *O anticristo* –, de modo que ele seleciona o que lhe interessa em seus cadernos para prosseguir em seu empreendimento filosófico (cf. MONTINARI, 1997, p. 82-84). Esse é um ponto importante para a desmistificação da tese heideggeriana, um tanto esotérica, de que Nietzsche teria ocultado sua ‘verdadeira filosofia’ nas anotações privadas (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 9). Além disso, reconhecer a interação do publicado com os apontamentos também evita fazer-se do apócrifo *A vontade de poder* motivo para subestimar aquilo que Nietzsche publicou e preparou para publicação em 1888, tornando o publicado um desvio de caminho e, assim, a não-realização de seu empreendimento filosófico (cf. JASPERS, 1963, p. 98; JANZ, 2016b, p. 495).

<sup>1111</sup> CW Prólogo. O livro foi escrito, basicamente, entre abril e maio de 1888 e concluído em meados de julho, como indicam as correspondência de Nietzsche cf. BVN 1888 1022, 1052, 1060.

<sup>1112</sup> Ibidem. Sobre o tom “apaixonado” de seus textos cf. BVN 1888 1067 (rascunho de carta de 20 de julho a Overbeck).

como aspecto decisivo para sua filosofia. “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo”<sup>1113</sup>, assevera. A ideia do filósofo como *má consciência* e *extemporâneo*, trabalhada em *Além de bem e mal* e na edição de 1887 de *A gaia ciência*, é conjugada, então, com a volta à cena de sua incursão no mundo moderno.

“Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu”<sup>1114</sup>, ressalta Nietzsche. Primeiramente, a afirmação de que, malgrado seja um *décadent*, o filósofo nele ‘se defendeu’ acompanha tanto o argumento de que os filósofos por vezes contradizem seu tempo quanto a ideia de que o artista coagula as necessidades da época. Em segundo lugar, temos no trecho o primeiro aparecimento do termo *décadent* na obra nietzschiana. Tal noção, utilizada aqui para caracterizar a si mesmo e uma época, está associada ao declínio de que padece a modernidade, cuja expressão nítida seria a hipostasiação da moralidade no mundo moderno, sob a qual se oculta: “a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço”, enfim, a *negação da vida*<sup>1115</sup> na recusa da transitoriedade. Nietzsche reconhece sua *décadence* no fato de ter sido wagneriano, de ter compartilhado com o músico a mais alta esperança em um ‘consolo metafísico’ através da arte. Mas não pretende praguejar contra a doença, ele vê a indispensabilidade de seu *passar* por ela *como filósofo*. Se “[a]través de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais *íntima*: não esconde seu bem nem seu mal”, ele diz: “é preciso primeiro ser wagneriano...”<sup>1116</sup>.

Sem adentrar *O caso Wagner* – algo prescindível para nós –, é necessário colocarmos a questão do porquê de Nietzsche encontrar em Wagner um *resumo* da modernidade. Em síntese, um ponto básico é: como artista de sucesso, Wagner demonstra comunicar-se, ter algo em comum com esse tempo adoentado. A arte wagneriana fala tão bem a tais ouvidos porque, em certo sentido, toca um anseio íntimo dos modernos: “o não-querer-livrar-se de um sentimento extremo”<sup>1117</sup>, meio de atingir um consolador esquecimento do mundo. Tal efeito seria conquistado pela expressividade concentrada no detalhe, algo decorrente do fato de que Wagner “não era capaz de criar a partir do todo, não tinha escolha, tinha que fazer fragmentos, ‘motivos’”<sup>1118</sup>. O *décadent*, como alguém que padece de cansaço, carece de disposição para dar forma total, preferindo o estímulo forte e pontual como compensação da ausência de sentido.

<sup>1113</sup> CW Prólogo. Sobre a extemporaneidade do filósofo, mencionada na frase seguinte cf. BM 212; GC 380.

<sup>1114</sup> Ibidem.

<sup>1115</sup> Ibidem.

<sup>1116</sup> Ibidem.

<sup>1117</sup> CW 8. Para os demais aspectos cf. CW 3, 4, 5, 6, Segundo pós-escrito.

<sup>1118</sup> Respectivamente, CW 7 e CW 10.

Tem-se, aqui, a chave do *estilo da décadence*:

Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais – estendendo à teoria política, “direitos *iguais* para todos”. A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* de vida. [...] O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, posticho, um artefato<sup>1119</sup>.

É fato conhecido que o início da passagem, sobre a *décadence literária*, é praticamente uma paráfrase do romancista e crítico literário-cultural francês Paul Bourget<sup>1120</sup> (cf. MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12; SOUZA, 1999, p. 85). Em *Essays de psychologie contemporaine* (1883) – obra lida por Nietzsche quando de sua publicação – Bourget aplica a categoria da *décadence* para delimitar uma tendência, encontrada na literatura e na sociedade da segunda metade do século XIX, de liberação da experimentação individual sem preocupação com a criação de algo duradouro para a vida comunitária (cf. BOURGET, 1920, p. 21-23). Ainda que aponte seu aspecto de desagregação, a *décadence* não tem para o francês uma conotação estritamente negativa; ele a enxerga como oportunidade de admirar o caso particular. Nietzsche, por seu turno, toma o termo como oportunidade para mostrar seu desacordo com certa arte que entende como fragmentária e, mais em geral, com uma cultura incapaz de assumir a realidade por inteiro. A ideia de *décadence* aparece como pedra de toque a um juízo estético que engloba uma dimensão fisiológica: a falta de totalidade, de capacidade de dar um sentido, é interpretada como sintoma de desagregação da vida mesma, de um concerto ruim do orgânico.

No ‘descanso’ de *O caso Wagner*, Nietzsche utiliza um grande expoente da cultura para denunciar e distanciar-se de seu tempo, apresentando *seu* gosto como contraposição ao gosto ruim de seus contemporâneos – ao desgosto do mundo por eles manifestado. Sua carta é relevante por manter a narrativa de sua travessia na modernidade, pela apresentação da noção

<sup>1119</sup> CW 7.

<sup>1120</sup> Para efeito de comparação, vejamos a delimitação de Bourget da *décadence*: “Como um organismo, de fato, ela [a sociedade] é resultado de uma soma de organismos menores, que são resultado eles mesmos de uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e, para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é necessário que as células que os compõe funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células torna-se independente, os organismos que compõe o organismo total cessam igualmente de subordinar sua energia à energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto. O organismo social não escapa dessa lei. [...] Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de decadência é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, na qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. Os exemplos abundantes na literatura atual que corroboram esta hipótese e justificam esta analogia” (BOURGET, 1920, p.19-20)

*décadence*, mas também por dar continuidade à criação de tensão com a interpretação cristã da vida e do mundo – parte integrante da cultura moderna. É nesse sentido que o celebrado Wagner é um “*caso de sorte*”<sup>1121</sup>, ele dá ensejo para que Nietzsche conecte uma arte a uma visão de mundo – enquanto sintomas de uma mesma condição fisiológica, a *décadence*. Diz ele: “tudo o que jamais cresceu no solo da vida *empobrecida*, toda a falsificação que é a transcendência e o Além tem na arte de Wagner o seu mais sublime advogado”<sup>1122</sup>. Essa asseveração está ligada à percepção de que a superexcitação provocada pelo drama musical wagneriano leva ao esquecimento de si, no limite, à redenção por *negação do mundo*. Tal ataque a um ídolo contemporâneo é produto de quem é má consciência do tempo e expõe de maneira aguda *seu gosto* contrário. Numa carta do período, Nietzsche diz sobre o gesto: “era necessário, agora que estou em guerra aberta, *demonstrar* publicamente que ‘tenho a mão solta’”<sup>1123</sup>.

Em meio aos preparativos para a publicação de *O caso Wagner*, o novo ato de tal ‘guerra’ se esboça em seus cadernos: consolida-se o plano de uma *Transvaloração de todos os valores* em quatro livros, cujo primeiro seria *O anticristo*<sup>1124</sup>. Em conjunto com tal resolução, Nietzsche delineia a ideia de escrever uma obra que seria um *resumo* [*Auszug*] de sua filosofia, concepção reafirmada em cartas: a obra é tratada por “perfeita introdução de conjunto à minha filosofia” e “síntese [...] de minhas *heterodoxias* filosóficas essenciais”<sup>1125</sup> que serviria como preparação para a *Transvaloração*. Esse é o contexto de surgimento de *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. No “Prólogo” da nova obra, Nietzsche anuncia agora o enfrentamento a *ídolos eternos* – num paralelo com *O caso Wagner* (inclusive no título, que joga com a nome do drama musical *Crepúsculo dos deuses*) –, dando um passo adiante em sua *guerra* e comprometendo-se com a tarefa e destino da *transvaloração*, “ponto de interrogação

<sup>1121</sup> CW Epílogo.

<sup>1122</sup> CW Pós-escrito.

<sup>1123</sup> BVN 1132 (carta de 18 de outubro a Franz Overbeck).

<sup>1124</sup> Enquanto *O caso Wagner* atravessa o processo de impressão (entre idas e vindas do texto para revisões e acréscimos, acabou por ser publicado no final de setembro), Nietzsche prossegue trabalhando na tentativa de uma *transvaloração*. Mas entre a última semana de agosto e a primeira de setembro, a ideia de basear tal projeto no título *A vontade de poder* desaparece de seus cadernos e cartas. O último plano de *A vontade de poder* anotado por Nietzsche é datado do “último domingo do mês de agosto de 1888”, que seria dia 26. Em uma carta a Meta von Salis do dia 7 de setembro, ele afirma que escreveu o “*prólogo* de minha *Transvaloração de todos os valores*” no dia 3, em seguida, destaca que o “*primeiro* livro se intitula, por exemplo, *O anticristo*” (BVN 1888 1102). O “*prólogo*” a que Nietzsche se refere encontra-se em NF 1888 19[1], [7] e, no mesmo caderno, está anotado o seguinte esboço para o projeto intitulado *Transvaloração de todos os valores*: “Primeiro livro. / *O anticristo*. Tentativa de uma crítica ao cristianismo. / Segundo livro. / *O espírito livre*. Crítica da filosofia como movimento niilista. / Terceiro livro. / *O imoralista*. Crítica ao tipo mais fatal de ignorância, a moral. / Quarto livro. *Dioniso*. Filosofia do eterno retorno” (NF 1888 19[8]). Sobre essa transição de projetos cf. MONTINARI, 1996, p. 59-70.

<sup>1125</sup> BVN 1888 1104 (carta de 9 de setembro a Carl Fuchs) e 1005 (carta de 12 de setembro a Köselitz). A ideia de que a obra carregaria suas “*heterodoxias filosóficas essenciais*” reaparece em carta de 14 de setembro a Overbeck (BVN 1888 1115). Dentre os títulos pensados para tal projeto, encontramos, primeiro, “Pensamentos para depois de amanhã”, “Sabedoria para depois de amanhã” e “Magnum in parvo” e, em seguida, “Multum in parvo” e “Ócio de um psicólogo”, acompanhados, em geral, de um subtítulo que porta a ideia de que se trataria de um *resumo* de seu pensamento (cf. NF 1888 19[3], [5], [6]).



tão negro, tão imenso, que lança sombras sobre aquele que o coloca”<sup>1126</sup>. Ele aproxima o ‘caso de sorte’ de um ídolo contemporâneo ao temerário confronto em que desloca valores. Nos dois casos, ele denuncia a expectativa de consolo, a fuga da circunstância. A diferença é que ao “fazer perguntas com o martelo”, para, quem sabe, “ouvir como resposta aquele famoso som oco que fala das entranhas infladas”<sup>1127</sup>, sua ambição é colocar *ídolos eternos* da humanidade sob suspeição e abrir espaço para a percepção da transitoriedade dos valores e, assim, para uma *transvaloração*. Trata-se, por um lado, de dilapidar e mostrar o vazio de imagens engessadas sobre o ser humano e a realidade para, por outro, evidenciar a dimensão produtiva do valorar.

Para fazer tal guerra, Nietzsche precisa dar-se margem para firmar posições que, de outro modo, o lançariam no risco de permanecer na órbita dos modos da metafísica. Nossa hipótese é que essa margem é criada justamente com o relevo do perspectivístico em *suas* posições (aspecto antecipado nos anos oitenta por seu *gosto* e intensificado, a partir de 1886, nas narrativas sobre seu percurso). Essa dimensão de seu procedimento aparece em *Crepúsculo* não só no “Prólogo” de caráter pessoal em que assume a transvaloração como *tarefa*; também as “Máximas e sentenças” que conformam o capítulo inicial da obra indicam *suas heterodoxias*. Na primeira sentença, Nietzsche ressalta que o “ócio é princípio de toda psicologia”<sup>1128</sup> e questiona se a psicologia não seria, então, um *vício*, insinuando a imoralidade em sua postura. Em seguida, ele parece abordar sua ousadia como uma virtude: “Mesmo o mais corajoso dentre nós só raramente tem coragem para aquilo que *sabe* propriamente [*eigentlich weiss*]”<sup>1129</sup>, indicando sua intenção de vocalizar corajosamente seu saber [*wissen*] mais próprio [*eigen*]. Por essa via que ele se põe a “*disparar contra a moral*”<sup>1130</sup> não pelo mero prazer no dano, porém para destacar o embaraço da época.

A ênfase no tema da moral, conforme nossa hipótese, constitui-se como ataque ao prolongamento popular da metafísica. Se a tendência socrática fora apreendida em *O nascimento da tragédia* como marco do processo de moralização do existente no pensamento ocidental, dada à pretensão do grego de *corrigir a existência* através do pensamento abstrato, ele volta à reflexão sobre “[o] problema de Sócrates”: o desprezo pela existência, com a ‘condenação’ dos instintos que a acompanha, é *caso* de um enraizamento mundano.

<sup>1126</sup> CI Prólogo.

<sup>1127</sup> Ibidem. Thomas Brobjer notou o caráter destrutivo, diagnóstico e construtivo da metáfora do martelo, apontando a relação da mesma com a ideia de eterno retorno em apontamentos póstumos de Nietzsche (cf. BROBJER, 1999, p. 39-41). A esta tese interessa, sobretudo, a explícita tomada de posição na cultura implicada no filosofar com o martelo.

<sup>1128</sup> CI Máximas 1, tradução modificada.

<sup>1129</sup> CI Máximas 2, tradução modificada.

<sup>1130</sup> CI Máximas 36. Cabe notar uma ambiguidade do imoralismo de Nietzsche por ele mesmo insinuada: “Se por acaso nós, imoralistas, causamos *danos* à virtude? – Tão pouco quanto os anarquistas causam aos príncipes. Só quando estes são alvejados sentam-se novamente em seus tronos. Moral: *tem de se disparar contra a moral*”.



Em todas as épocas, os mais sábios julgaram da mesma maneira a vida: *ela não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu o mesmo tom de sua boca, – um tom pleno de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de oposição contra a vida. Mesmo Sócrates disse quando morreu: “viver – isso significa estar doente por muito tempo: devo [*schuldig*] um galo a Asclépio salvador”. O próprio Sócrates estava fatigado. – O que isso *prova*? O que isso *indica*? – Outrora se teria dito (– oh, isso se disse suficientemente alto com nossos pessimistas à frente!): “Em todo caso, tem de existir algo de verdadeiro aqui! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. – Falaríamos assim ainda hoje? *Seria-nos lícito* falar isso? “Em todo caso, tem de existir algo de *doente* aqui” – responderíamos *nós*: seria preciso antes examinar bem de perto esses mais sábios de todas as épocas!<sup>1131</sup>

Dada a centralidade da discussão sobre os juízos dos sábios acerca do *valor* da vida, o terreno em que caminha a discussão é o da moral. A ótica da abordagem nietzschiana sobre o juízo não é seu grau de correspondência à realidade ou a validade de sua fundamentação, o juízo é olhado como sintoma, isto é, fisiologicamente. O caso posto sob sua lente é um evento crucial para o Ocidente, a morte de Sócrates, cujas últimas palavras – a lembrança da dívida [*Schuld*] de um galo para com Asclépio – simbolizariam seu cansaço da existência<sup>1132</sup>. Contra o entendimento de que a recorrência de tal juízo da vida dentre os sábios seria prova de sua verdade, Nietzsche questiona a licitude de tal prova para um *nós*, homens de certa cultura, e sugere que seria mais plausível ver-se a constância de tal percepção da vida como sintoma da presença de uma doença. Nesse ponto, o filósofo alemão reafirma o viés mundano de seu pensamento ao olhar para determinada interpretação como expressão de um estado fisiológico. O *consensus sapientium* não diz respeito à verdade derradeira sobre a vida, apenas sinaliza que eles “concordavam em algo *fisiologicamente*”<sup>1133</sup>. O argumento é o de que “o *valor da vida não pode ser estimado*”, pois o vivente é parte interessada, de modo que o valorar poderia ser interpretado como fruto de tal interesse, da proveniência terrena do juiz.

Sócrates em seu desprezo ao instintivo e necessidade de fundamentação revela um homem para quem o agir ‘por dom natural [*physei*]’ já não é uma opção, porque tem muitos vícios que precisa dominar através da tirania da razão<sup>1134</sup>. Nietzsche vê aí outro elemento para

<sup>1131</sup> CI Sócrates 1.

<sup>1132</sup> Cf. GC 340. Mencionamos a interpretação nietzschiana acerca da ‘última palavra’ de Sócrates também no Capítulo 2, seção 6. É importante ressaltar que embora esteja entre aspas a frase “viver – isso significa estar doente por muito tempo” é um acréscimo feito por Nietzsche, já integrando sua interpretação à fala de Sócrates no final do *Fédon* (118a).

<sup>1133</sup> CI Sócrates 2.

<sup>1134</sup> Nietzsche conta a seguinte história: “Um estrangeiro que entendia de rostos disse na cara de Sócrates, numa ocasião em que veio para Atenas, que ele seria um *monstrum*, – que carregava em si todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates apenas respondeu: ‘me conheces, meu senhor?’” (CI Sócrates 3). Como ocorre frequentemente, Nietzsche não apresenta sua fonte – no caso, trata-se das *Tusculanae Disputationes* (45 a.C) de Cícero (cf. SOUZA, 2006, nota 25). Em tal texto, o romano relata o seguinte acontecimento: “Zopyrus, que alegou conhecer o caráter de um homem por sua aparência, quando em uma assembleia pública deu um longo catálogo das falhas de Sócrates e foi ridicularizado por outros que não reconheciam tais falhas em Sócrates, foi isentado de responsabilidade por Sócrates mesmo, que disse que tais falhas foram colocadas nele pela natureza,

a hipótese defendida em 1872 de que Sócrates seria expressão e instrumento do declínio grego. “Não apenas o desregramento e anarquia declarados dos instintos indicam a *décadence* em Sócrates: aí estão também a superafetação do lógico e aquela *maldade de raquítico* que o distingue”<sup>1135</sup>, ressalta. É devido a esse desregramento que Sócrates necessita do apoio da dialética para tentar assegurar a correção da ação, mas isso mesmo, segundo a interpretação nietzschiana, é sinal de uma cultura em estado declínio, pois “onde a autoridade ainda pertence aos bons costumes” não se “fundamenta [*begründet*]”, simplesmente se “ordena”<sup>1136</sup> (não é isso que faz a moral?). O fascínio exercido por Sócrates, todavia, decorreu de sua capacidade de tocar o impulso agonístico dos helenos enquanto percebia que previsavam “do seu remédio, da sua cura, do seu artifício pessoal de autoconservação...”<sup>1137</sup>. Sob o sentimento de que a anarquia instintiva acarretaria seu ocaso, os gregos necessitaram tornar-se “*absurdamente racionais*”. Embora cressem que com tal superestimação da razão seriam capazes de eliminar a *décadence*, aqueles helenos teriam somente modificado a expressão da mesma: no lugar dos excessos dos instintos, o excesso de racionalidade que recusa qualquer concessão ao infundado.

Tal tentativa de ‘melhoramento’ não significou, desse modo, um remédio, somente serviu para ocultar, por um período, a doença, o cansaço da vida. Por isso, Nietzsche alega: “*a moral inteira do melhoramento, inclusive a cristã, foi um mal-entendido*”; e continua, “[a] mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a qualquer preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, que resiste aos instintos, era ela mesma apenas um doença, uma outra doença”<sup>1138</sup>. A questão não é desvalorizar a racionalidade em prol do irracional, porém minar a oposição ingênua entre razão e instinto, que faz da primeira fonte do bem e da felicidade e atribui à nossa animalidade a culpa pelo mal e desgraça, oportunidade para difamar o mundo. É como parte dessa tentativa e da criação de tensão com ídolos eternos que Nietzsche busca uma revalorização do mundano: “*Ter de combater os instintos – eis a fórmula da decadence: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto*”<sup>1139</sup>. Sem dúvida polêmica, tal consideração não é mero elogio dos instintos contra a razão – a razão mesma é parte da atividade instintiva no pensamento nietzschiano –, porém demarcação de que um animal em desenvolvimento ascendente tem em seus instintos a garantia de sua vida.

---

mas que ele as exterminou através da razão” (*Tusculanae* IV, 37). É fato conhecido que, como estudante e professor de filologia, Nietzsche leu parte dos escritos de Cícero, inclusive as próprias *Tusculanae* (cf. BROBJER, 2008, p. 44, p. 189).

<sup>1135</sup> CI Sócrates 4. Tratamos da crítica nietzschiana ao *socratismo lógico* (cf. NT 13) na seção 4 do Capítulo 1.

<sup>1136</sup> CI Sócrates 5. Além da influência de Paul Bourget, o livro *Dégénérescence et criminalité* (1888) do médico e psiquiatra francês Charles Féré teria oferecido elementos na cunhagem nietzschiana da ideia de *décadence* (cf. MONTINARI, 1997b, p. 86s), o que se mostra aqui na associação da ‘feiura’ de Sócrates com seu ser *décadent* e *criminoso* (cf. CI Sócrates 3).

<sup>1137</sup> CI Sócrates 6.

<sup>1138</sup> CI Sócrates 11.

<sup>1139</sup> *Ibidem*.

A hipótese de que essa crítica à luta socrática contra os instintos compõe a busca de Nietzsche de desdivinizar a razão e opor-se à negação do mundo – Sócrates, no fim, “queria morrer”<sup>1140</sup> –, é reforçada pelo terceiro capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*. Em “A ‘razão’ na filosofia”, pode-se observar que a crítica às esperanças depositadas na racionalidade desdobra-se em uma reflexão sobre a tradição filosófica – tomada em conjunto como metafísica –, que, em sua busca do eternamente seguro, desgarra-se da terra com desprezo pela transitoriedade. Começa ele: “Perguntam-me o que é toda idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma de devir, seu egipcismo”<sup>1141</sup>. O tema do sentido histórico refere-se, já em 1878, ao rebaixamento do vir-a-ser em função da fixidez de um *outro* do mundo, negativo do aparente que o sustenta e justifica. Oriunda da crença na contiguidade entre o intelecto e as coisas em si, a falta de tal sentido desdobra-se numa desconfiança da sensibilidade, apreendida como fonte do erro e, devido à superestimação do pensamento abstrato, como responsável pelo mal: “*imorais em outros aspectos*, [os sentidos] enganam-nos a propósito do mundo *verdadeiro*”<sup>1142</sup>. A mundanidade do ser humano torna-se, portanto, objeto de aversão.

Nietzsche, contra o juízo da tradição, procura abrir caminho ao restabelecimento dos sentidos. Para tanto, como fizera em escritos de juventude, ele opõe as vias parmenídica e heraclítica: “[s]e o outro povo de filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos, pois estes indicavam multiplicidade e mudança, Heráclito rejeitava esse testemunho mesmo, visto que mostravam as coisas como se tivessem duração e unidade”<sup>1143</sup>. Sem entrar no mérito da justeza da interpretação, ela serve de ensejo para que Nietzsche recuse que os sentidos mintam: “A ‘razão’ é a causa de falsearmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que indicam o devir, o fluxo, a transitoriedade, os sentidos não mentem...”<sup>1144</sup>. Ele direciona-se, portanto, a um

<sup>1140</sup> CI Sócrates 12. Nietzsche acompanha, aqui, a posição de Cícero, que relata que Sócrates “rejeitou a oportunidade” da liberdade e que com o copo de cicuta não aparentava “forçado a morrer, mas a ponto de ascender ao céu” (*Tusculanae* I, 29).

<sup>1141</sup> CI “Razão” 1, tradução modificada.

<sup>1142</sup> Ibidem.

<sup>1143</sup> CI “Razão” 2. Para as reflexões sobre Heráclito e Parmênides em *A filosofia na época trágica* cf. FTG 5, 10. Anteriormente, tratamos dessa interlocução nietzschiana com ambos pré-socráticos na reflexão no Capítulo 1, em especial, na seção 4. Vale mencionar, como fizemos antes, que a interpretação de que Parmênides negaria os sentidos por nos mostrar a mudança é problemática. A parte de seu poema em que o eleata trata dos sentidos, na verdade, parece apontar para sua recusa de que os sentidos nos mostrem um não-ser, de modo que sua crítica é à “ordem enganadora do discurso”. Do mesmo modo, também é impreciso dizer que Heráclito rejeite os sentidos por mostrar duração e unidade, na medida em que os fragmentos (1, 17, 34, 107) que tematizam a percepção e dão margem à tal interpretação, referem-se sempre ao mau uso dos sentidos e à incompreensão das coisas daí advinda. Por fim, já se observou (cf. NASSER, 2013, p. 88) que a afirmação encontrada no *Crepúsculo* é uma paráfrase de uma passagem de *Les sceptiques grecs* (1887) de Victor Brochard – obra lida por Nietzsche em 1888 e mencionada em *Ecce homo* (cf. EH Inteligente 3; BROBJER, 2008, p. 104). O trecho de Brochard é o seguinte: “Parmênides recusava o testemunho dos sentidos, porque eles nos mostram a multiplicidade e a mudança; Heráclito, porque eles nos representam as coisas como tendo a unidade e a duração” (BROCHARD, 1887, p. 7). Para sermos justos, é possível conceder a Brochard e Nietzsche que eles estão apenas ressaltando o ponto da disputa entre Parmênides e Heráclito.

<sup>1144</sup> CI “Razão” 2, tradução modificada.

realismo criticamente estabelecido, em que unidade, coisidade, substância e duração são vistos como parte da *perspectiva* humana e em que o devir não é subjugado. Nesse contexto, arremata: “Heráclito terá eternamente razão no fato de que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único que existe: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *mentirosamente acrescentado*...”<sup>1145</sup>. Lembrando-se que ele notara que ficções como unidade, identidade e duração participam de nossas condições da vida<sup>1146</sup>, não se está diante de uma objeção ao ‘ser’, mas da admissão de que o depositado no ‘mundo verdadeiro’ (o *ser* em primeiro e último lugar) é fruto de perspectiva. O privilégio dado ao vir-a-ser ‘aparente’ é, dessa forma, estratégia de afirmação *deste mundo* sem elaboração a rigor de uma metafísica do devir, do caos, invertida. O centro de seu embate evidencia-se na descrição da “*outra* idiossincrasia dos filósofos”:

Eles põem no início, *como* início, aquilo que vem no final – infelizmente! Pois não deveria vir em absoluto! – os “conceitos supremos”, ou seja, os conceitos mais universais e mais vazios, a última fumaça de uma realidade que se evapora. Isto é mais uma vez apenas expressão da sua maneira de venerar: o que é superior *não pode* derivar do que é inferior, *não pode* ser derivado de maneira alguma... [...] Todos os valores superiores são de primeira ordem, todos os conceitos mais supremos, o ente [*Seiende*], o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – tudo isso não pode ter se tornado, conseqüentemente, *tem* de ser *causa sui*. Mas tudo isso não pode ser desigual entre si, não pode estar em contradição consigo mesmo... Assim os filósofos adquirem seu estupendo conceito “Deus”... O último, o mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*...<sup>1147</sup>.

A provocativa arremetida nietzschiana contra os ‘conceitos supremos’ como vapor vazio que ‘*infelizmente*’ surgiu (algo entendido por Heidegger como passo derradeiro do progressivo esquecimento do ser no pensamento ocidental<sup>1148</sup>) realça sua tentativa de demarcar uma posição *antimetafísica*. O encerramento da passagem é relevante a esse respeito por criticar a transformação do conceito mais geral em um *ens realissimum* que serve de fundamento e parâmetro de julgamento do mundo ‘aparente’, porque ente mais provido de realidade<sup>1149</sup>. O ponto nietzschiano não é desdenhar do conceito de ser, mas sugerir que algo ligado à certa perspectiva mundana tornou-se móbil para apartar-se do mundo, visto como mera aparência e lugar do erro. Por isso, ele arrisca contrapor outra visão do problema do erro ao notar que é “o preconceito da razão nos coage a estabelecer unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser”, logo, “vemo-nos enredados no erro, *necessitados* do erro”<sup>1150</sup>. Ele, então,

<sup>1145</sup> CI “Razão” 2.

<sup>1146</sup> Cf., por exemplo, HH I 18; GC 110; BM 4.

<sup>1147</sup> CI “Razão” 4.

<sup>1148</sup> A posição de Heidegger, que acompanha diversas de suas leituras de Nietzsche, desenvolve-se a partir especificamente de tal passagem em *Introdução à metafísica* (1953) cf. IM 30-32.

<sup>1149</sup> Embora pouco utilizado na escolástica, o conceito de *ens realissimum* refere-se ao ente supremo, incausado e incondicionado, traduzindo o que o argumento de Santo Anselmo ou ontológico postula sobre Deus. Cf. AUDI, 1999, p. 267.

<sup>1150</sup> CI “Razão” 5. Tal percepção emerge em diálogo com Afrikan Spir, como visto no Capítulo 2, seção 3.

inverte a demarcação do erro na conjuntura em que se percebeu que uma má-compreensão do âmbito de aplicação das categorias da razão teve papel crucial na história da metafísica. Há, ele ressalta, um fetiche grosseiro na transposição da metafísica da linguagem, da consciência [*Bewusstsein*], para as profundezas da realidade, processo ligado às condições de existência da espécie, que tem no coisificar, para fins comunicação, um aspecto basilar.

“*Essa espécie grosseira de fetiche vê em toda parte agentes e ações: crê na vontade como causa em geral; crê no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta sobre todas as coisas a crença no Eu-substância*”<sup>1151</sup>, conjectura Nietzsche. Ele encontra nos meios de sobrevivência animal e, em específico, na consciência linguageira uma hipótese para o desenvolvimento da ideia de ‘coisa’, aplicada para um objeto identificado no ‘mundo exterior’ e para o próprio ‘ser’. Do ‘sujeito’ que intenciona *algo*, cuja vontade aparece como substrato causal, emergem os conceitos fundamentais: “unicamente da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito ‘ser’”<sup>1152</sup>. Ele não censura exatamente tal derivação, sua preocupação é de outra natureza. A questão é que noções como as de ‘ser’ e ‘coisidade’ tornaram-se fontes de desconfiança em relação ao mundo vivido, onde não encontramos a permanência rígida das categorias da razão, o que levou os filósofos a concluir que elas “não poderiam derivar da empiria” e, dando um passo *além*, que “tínhamos que alguma vez já ter habitado um mundo mais elevado (– ao invés de um *mundo muito mais inferior*: o que teria sido a verdade), tínhamos de ter sido divinos, *pois* possuímos razão!”<sup>1153</sup>. Sua alternativa é mostrar o brotar das questões fundamentais de metafísica do mundo ‘inferior’, ‘aparente’ – da animalidade humana.

A criação de um mundo cindido pelo desajuste entre as categorias e a transitoriedade e ambiguidade da ‘aparência’ levou ao *erro do ser*, ponto de apoio para uma larga tradição de desprezo pelo devir. Pensando no papel da linguagem em tal evento, Nietzsche realiza a conhecida asseveração: “Temo que não nos livraremos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...”<sup>1154</sup>. O crucial é que tal erro da razão deu margem à fuga da realidade, com a postulação de um mundo ‘verdadeiro’ retirado por contradição ao mundo efetivo e utilizado na vingança contra a vida, com a previsão de *outra, melhor*. Esse é o motivo de Nietzsche se lançar contra o dualismo cristão e contra a dualidade kantiana apontando ambos como sintomas de *décadence*, de uma vida declinante. Ele, em contrapartida, com sua ótica de artista – trágico –, estima a aparência, a perspectiva, e “diz *Sim* a tudo que é questionável e inclusive terrível”, pois

---

<sup>1151</sup> CI “Razão” 5.

<sup>1152</sup> Ibidem.

<sup>1153</sup> Ibidem.

<sup>1154</sup> Ibidem.

“é dionisíaco”<sup>1155</sup>. A ideia de dionisíaco está ligada à disposição à afirmação integral do mundo, aspecto importante de “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se tornou fábula: história de um erro”, em que o filósofo narra a história de uma dinâmica interna ao pensamento ocidental. Tal narrativa, que sintetiza o percurso intelectual que se inicia em Platão e chega a Nietzsche, alude ao processo de esvaziamento do *mundo verdadeiro* ou *metafísico* – nosso grande *erro*.

Os estágios são, em resumo, o ‘mundo verdadeiro’ é: primeiro, alcançável ao sábio-virtuoso segundo Platão; depois, prometido ao sábio-virtuoso no cristianismo; em seguida, como o inalcançável mas ainda pensável, um imperativo para Kant; mais tarde, na visão positivista, já que inalcançável e incognoscível, ideia que não pode obrigar; no passo posterior, a ideia que não obriga está (quase) refutada; por fim, abolido o ‘mundo verdadeiro’, abole-se também o ‘aparente’. Os dois últimos passos referem-se ao própria filosofia nietzschiana. Em *Humano I*, ele notara que nossa desconfiança em relação ao ‘mundo metafísico’ funcionaria como refutação e liberação para que não o tomássemos como pedra de toque – “ruído infernal de todos os espíritos livres”<sup>1156</sup>. A partir de *A gaia ciência*, como desdobramento de sua posição, ele radicalizara a imersão na aparência e elevara o tom de sua crítica à metafísica e à moral – “INCIPT ZARATHUSTRA”<sup>1157</sup>. A eliminação do ‘mundo verdade’ e a postulação de um ‘único mundo’ destacam, portanto, um acontecimento na história ocidental e uma orientação filosófica. Melhor dito: Nietzsche não refuta o ‘mundo metafísico’ – o que significaria portar-se dogmaticamente –, apenas reafirma que o ceticismo de nossa cultura em relação ao mesmo torna lícito que o *suspendamos* e apresenta sua *decisão* pela *fidelidade à terra*.

Mais do que abertura a uma nova determinação da estrutura do mundo, é *sua* tomada de posição na circunstância de retração do terreno da metafísica que aparece em relevo. Não é mero acaso que suas percepções sobre o socratismo, a razão e o mundo verdadeiro sejam sucedidas por “A moral como contranatureza [*Widernatur*]”, em uma manifesta rejeição da existência de uma ordem moral do mundo e realce da negação moral da naturalidade. Sua análise enfoca o cristianismo sobretudo, que prega a *castração* dos impulsos e paixões como meio de ‘cura’: “Mas atacar as paixões pela raiz”, observa o filósofo, “significa atacar a vida pela raiz: a práxis da Igreja é *hostil à vida*”<sup>1158</sup>. Tal ataque à naturalidade humana – inclusive ao que é condição de sua existência – seria sinal de degeneração, expressa na necessidade de tyrannizar-se por não conseguir lidar com a veemência de um impulso. O dirigir-se *contra* os

<sup>1155</sup> CI “Razão” 6.

<sup>1156</sup> CI “Mundo verdadeiro” 5.

<sup>1157</sup> CI “Mundo verdadeiro” 6.

<sup>1158</sup> CI Moral 1. Nietzsche ressalta que moral cristã atua “*contra* os instintos de vida” em CI Moral 4.



instintos de vida, com nojo da sexualidade, da sensualidade, da sensibilidade característico da moral cristã, seria, então, *sintoma*. O pressuposto assumido é o da mundanidade da perspectiva humana, sendo a atribuição de sentido às coisas parte da existência animal, terrena, corpórea. Se não há sentido prévio e se a dualidade entre corpo e espírito mostrou-se um erro da razão, é plausível dizer-se que as interpretações dão sinais de uma vida. Contra a hostilidade cristã à natureza, Nietzsche realça a proveniência humana da *physis* e posta-se como imoralista.

A partir da compreensão do espírito como fruto brotado da vida terrena, Nietzsche ressalta que “[q]uando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma valora através de nós *quando* estabelecemos valores”<sup>1159</sup>. Nesse sentido, uma moral que condena a vida e desdenha do mundo emerge também como juízo de valor de uma vida, uma *vida declinante*, que por contradizer suas condições mais básicas vocaliza um *instinto de décadence*, que impulsiona ao perecimento. Mais grave é tal moral pretender-se a única válida, condenando outras interpretações como vício e negando, com isso, a multiplicidade de perspectivas. O moralista do alto de sua crença de que o ser humano deveria ser de outro modo, “pinta a si mesmo na parede e diz ‘*ecce homo!*’”<sup>1160</sup>, fazendo de seu idiossincrático declínio o modelo de vida em si. Seja por atentar contra os instintos que garantem a permanência da espécie, seja por condenar a multiplicidade e a mudança, a moral é negação do mundo. Os imoralistas, ao contrário, são afirmadores do dar-se do mundo ainda na contradições deste.

A observação sobre os aspectos que denotam o colocar-se da moral contra a vida não é, contudo, o único meio através de que Nietzsche realiza sua crítica. Em “Os quatro grandes erros”, o filósofo aponta erros da razão que têm inviabilizado outra interpretação dos fenômenos morais<sup>1161</sup>. O primeiro deles é a *confusão entre causa e consequência*, que no plano moral significa tomar a virtude como causa da felicidade através da fórmula “faz isso e aquilo, não faça isso e aquilo – então serás feliz!”<sup>1162</sup>. Comprometido com a *transvaloração*, o filósofo adverte que em sua boca “cada fórmula se transforma em seu contrário”, de modo que com relação à relação entre virtude e felicidade sua percepção é: “um ‘ser humano feliz’, *tem de* realizar certas ações e, instintivamente, envergonhar-se de outras ações [...]. Em uma fórmula: sua virtude é a *consequência* da sua felicidade”<sup>1163</sup>. Tal inversão amplia a margem de

<sup>1159</sup> CI Moral 5.

<sup>1160</sup> CI Moral 6.

<sup>1161</sup> Em seu caderno de setembro de 1888, Nietzsche realiza uma curta anotação sobre temas ligados ao título *O imoralista* – segundo ou terceiro livro da obra *Transvaloração de todos os valores* (cf. NF 1888 19[8], 22[14, 24]) –, tendo como mote a “[p]sicologia dos *erros* sobre que repousa a moralidade” (NF 1888 19[9]). Alguns desses temas foram aproveitados em “Os quatro grandes erros”, como se nota nos tópicos indicados no esboço: “1) confusão de causa e efeito / 2) causas imaginárias para sentimentos fisiológicos comuns / 3) causalidade da vontade como a própria ‘vontade livre’” (NF 1888 19[9]).

<sup>1162</sup> CI Erros 2; cf. CI Erros 1.

<sup>1163</sup> CI Erros 2. Tal inversão vale para a relação degeneração-vício: o vício seria *consequência* de um estado fisiológico.

compreensão da virtude, evitando a ideia de que a mesma seria algo *em si* que *causa* felicidade. Tal *confusão entre causa e consequência* está intrinsecamente relacionada ao erro da *falsa causalidade*, baseado na crença em um núcleo que livremente inicia a cadeia causal. Afirma Nietzsche: “A mais antiga e duradoura psicologia era aqui atuante [...]: para ela, todo acontecer era um ato, todo ato consequência de uma vontade, o mundo se tornou uma multiplicidade de atos, e em todo acontecer atribuiu-se um agente (um ‘sujeito’)”<sup>1164</sup>. Ambos erros partem da premissa da existência de um início incondicionado da cadeia causal.

Do mesmo pressuposto, aliás, estabeleceu-se o erro das *causas imaginárias*, o ímpeto de explicar um sentimento remetendo-o a um *fundamento* [*Grund*] explicativo que alivie da opressão por ele exercida<sup>1165</sup>. Na necessidade de estabelecer causa para todos os eventos, remetemo-los a uma causa que nos habituamos a tomar por verdadeira de modo a afastar um estranhamento. Assim, por exemplo, encontra-se como causa de sentimentos desagradáveis espíritos maus, pecado, castigo; e, de maneira similar, atribui-se aos sentimentos agradáveis à confiança em Deus, à boa consciência, às virtudes cristãs<sup>1166</sup>. Em todo caso, a causa aparece ligada à consciência e ao agente, sendo suas consequência relacionadas ao acordo ou desacordo com a ordem moral do mundo – causada pelo agente supremo, Deus. Mas, segundo Nietzsche, “todas essas pretensas explicações são estados *consequentes* e, simultaneamente, traduções de sentimentos de prazer ou desprazer em um dialeto falso”<sup>1167</sup>. O preconceito que sustenta tais equívocos é o erro da *vontade livre*, que estabelece o ser humano como início da cadeia causal e, logo, como *culpado* por suas ações. Em uma visão de mundo que evita cisões, a ideia de um incondicionado – além de toda contingência e relação – não tem lugar. Contra essa “metafísica de carrasco”, Nietzsche realiza um *movimento inverso* [*umgekehrte Bewegung*], buscando retirar do mundo conceitos como os de culpa e castigo para restituir a *inocência do dever*<sup>1168</sup>.

Uma observação realizada pelo filósofo indica *seu* modo de abordar o problema da moralidade: “Conhece-se minha exigência ao filósofo de colocar-se *para além* de bem e mal – de que possua *abaixo* de si as ilusões do juízo moral”<sup>1169</sup>. Como elemento de sua tentativa de não permanecer preso aos preconceitos de sua cultura como se fossem expressões da essência da realidade, de não ficar refém da metafísica popular, tal exigência deriva da constatação de

---

<sup>1164</sup> CI Erros 3.

<sup>1165</sup> Cf. CI Erros 4.

<sup>1166</sup> Cf. CI Erros 6.

<sup>1167</sup> Ibidem.

<sup>1168</sup> CI Erros 7 e 8, respectivamente. Oswaldo Giacoia notou que a oposição à “metafísica de carrasco” marca o distanciamento de Nietzsche não só da tradição moderna influenciada pelo cristianismo – isto é, filósofos como Kant e Schopenhauer, que tentam fundamentar preceitos ligados à teologia cristã, o dever e a compaixão respectivamente – como daquele que Nietzsche vê como o grande precursor da doutrina do puro espírito cristã, Platão (cf. GIACOIA, 2017, p. 99).

<sup>1169</sup> CI “Melhoradores” I.

que “*não existem absolutamente fatos morais*”<sup>1170</sup>. Sua compreensão básica é que o juízo moral representa uma dação de sentido para a realidade que não toca nada em si, e sim é interpretação proveniente da ótica da vida, abertura pela qual vê a moral cristã como sintoma de *décadence*. As percepções nietzschianas acerca da moralidade enfatizam a dimensão estético-fisiológica do processo de interpretação do mundo e são aspectos de seus desacordos com seu tempo. Tal atitude diante de sua cultura fica bem demarcada em “O que os alemães estão perdendo” e “Incursões de um extemporâneo”, penúltimos capítulos da obra. Em meio a reflexões sobre a questão da ‘educação’ alemã e sobre *fisiologia da arte*<sup>1171</sup> (que fogem à alçada deste trabalho), deparamo-nos com considerações acerca das especificidades de *sua* postura. A tematização de seu pensamento em alguns dos aforismos de tais capítulos são interessantes por colocar seu tomar posição em primeiro plano, evidenciando porquês de seu contraponto. Em linhas gerais, nos interessam os textos que sinalizam como seu modo de ser “é *afirmativo* e apenas indireta e involuntariamente tem a ver com a contradição e a crítica”<sup>1172</sup>, ou seja, como sob a dureza de sua crítica aos sinais de *décadence* reside a preocupação em abrir rumos à cultura.

Em “*Meu conceito de liberdade*”, Nietzsche fala de uma “vontade de responsabilidade sobre si mesmo”, daquele que se permite dar vazão aos “instintos viris que se comprazem na guerra e na vitória, acima de outros instintos, por exemplo, acima dos instintos de ‘felicidade’”, sendo capaz até mesmo de pisotear uma “desprezível espécie de bem-estar”<sup>1173</sup>. Essa é *sua liberdade* perante seu tempo, a partir da qual se permite ver como ‘progresso’ possível para a modernidade ir “*passo a passo em direção à decadence*”<sup>1174</sup>. Seu imoralismo exacerba a tensão latente na cultura, acolhendo a situação de dissolução dos fundamentos e participando dela ao contradizer as condições de sustentação de visões correntes na modernidade. Há um liame entre nossa interpretação e a ideia de que grandes homens são “materiais explosivos” devido ao acúmulo, do ponto de vista histórico e fisiológico, de uma “enorme força”<sup>1175</sup>. Na metade final do aforismo “*Meu conceito de gênio*”, Nietzsche ressalta: “O gênio [...] é necessariamente um perdulário: o fato de que ele gaste a si mesmo é a sua grandeza... O instinto de autoconservação fica suspenso; a violentíssima pressão de forças que derrama o proíbe de qualquer proteção e

<sup>1170</sup> CI “Melhoradores” 1.

<sup>1171</sup> O tema da *fisiologia da arte* é central para a estética nietzschiana em 1888, tendo sido pensado a princípio como questão principal de um dos capítulos de *A vontade de poder* (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 92ss). Com o abandono de tal projeto, parte das discussões planejadas para tal capítulo passaram a integrar “Incursões de um extemporâneo” de *Crepúsculo dos ídolos* (cf. VIESENTEINER, 2012, p. 141). Para uma interpretação do lugar do projeto de uma *fisiologia da arte* na obra de Nietzsche cf. CHAVES, 2007; GERHARDT, 1984. Nós também discutimos tal tema em outras ocasiões cf. MOURA, 2016, 2019.

<sup>1172</sup> CI Alemães 6.

<sup>1173</sup> CI Incursões 38.

<sup>1174</sup> CI Incursões 43.

<sup>1175</sup> CI Incursões 44. Observe-se que Nietzsche diz ser “dinamite” em *Ecce homo* (EH Destino 1).

cautela”<sup>1176</sup>. Pensando-se na própria abordagem nietzschiana da metafísica e da moral – enquanto atitude temerária e tola (em seu derramar-se) e desdobramento do percurso intelectual ocidental (de uma força acumulada) –, tal definição pode ser correlacionada ao embate com os valores vigentes na época que é traço de seu pensamento.

O viés autorreferente, a sustentação de suas posições em concepções cunhadas em sua própria filosofia, aparece também na percepção de que os inovadores do espírito são entendidos como criminosos e “sentem em si mesmos o fosso terrível que os separa de tudo o que é tradicional e possuidor de respeito”. Na mesma linha, a autorreferência está em voga na observação de que é parte da grandeza da alma do conhecedor “o fato de não temer *o que é mais indigno*”<sup>1177</sup>. Ao apresentar *seu conceito* de *progresso*, Nietzsche legitima sua atitude imoralista: “Eu também falo de ‘retorno à natureza’, embora não seja um voltar, mas sim um *ascender* – ascender a uma elevada, livre e inclusive terrível natureza e naturalidade, uma natureza tal que joga e *permite* jogar com grandes tarefas...”<sup>1178</sup>. Em tal contexto, *retorno à natureza* é uma inversão da antinaturalidade cristã e, sobretudo, diz respeito à assunção da mundanidade da existência humana, inclusive nas coisas espirituais, com o que de problemático supõe-se no processo de brotar e passar. Não por acaso, Goethe é elogiado como “realista convicto”, “a quem era lícito a ousadia de permitir-se o inteiro âmbito e riqueza da naturalidade”, pois era “suficientemente forte para essa liberdade”<sup>1179</sup> e, assim, não precisava negar. Esse tipo de realismo goethiano, é comparado por Nietzsche com a *fé* [*Glaube*] “de que tudo se redime e se afirma no todo”, batizada por ele “com o nome de *Dioniso*”<sup>1180</sup>. Goethe e Dioniso emergem, portanto, como precedentes de sua posição *afirmativa*.

No último aforismo do capítulo, Nietzsche marca sua semelhança em relação a Goethe, aproveitando a resistência do mesmo à “cruz”, e encerra com um estridente autoelogio: “Eu dei à humanidade o livro mais profundo que ela possui, meu *Zarathustra*: darei a ela em breve o mais independente”<sup>1181</sup> – em referência a *O anticristo*, primeiro ato da *Transvaloração de todos os valores*. O elogio a Goethe, com a criação de uma tensão entre a visão *cristã* e a *dionisiaca* (e *anticristã*), constrói a passagem para o capítulo final de *Crepúsculo*, “O que devo [*verdanke*]

<sup>1176</sup> CI Incursões 44.

<sup>1177</sup> CI Incursões 45 (tradução modificada) e 46, respectivamente. A dimensão *autorreferente* do pensamento nietzschiano é bem sintetizada na concepção de que, especialmente nos *Prefácios* de 1886 e nos escritos de 1888, “Nietzsche começa gradualmente a aplicar as estratégias de interpretação ‘genealógica’, ‘psicológica’ e ‘fisiológica’ de sua filosofia a si mesmo” (MÜLLER, 2017, p. 20). Tal questão tem sido discutida com cuidado recentemente na pesquisa Nietzsche, mas já havia sido notada – de passagem, é verdade – por Nehamas como característica específica de *Ecce homo* (cf. NEHAMAS, 1985, p. 196).

<sup>1178</sup> CI Incursões 48.

<sup>1179</sup> CI Incursões 49.

<sup>1180</sup> Ibidem. Em apontamento do final da primavera e início do verão de 1888, Nietzsche anota um trecho de Goethe que possui aroma dionisiaco: “‘Cada um e todos em eterna renovação e dispersão destroem-se a si mesmos.’ / Göthe.” (NF 1888 16[62]).

<sup>1181</sup> CI Incursões 51.

aos antigos”, em que a filosofia nietzschiana entra em cena através da demonstração de gratidão para com a visão grega do mundo<sup>1182</sup>. Nietzsche conduz-nos à *sua* descoberta, à inovação de sua interpretação dos gregos, confrontando outro ídolo eterno nascido do solo grego: Platão. A realização da crítica ao principal herdeiro da tendência socrática é útil por permiti-lo reencontrar a narrativa sobre o declínio da cultura grega e permanecer em sua contenda anticristã:

[...] eu o acho tão desviado de todos os mais fundamentais instintos [*Grundinstinkte*] dos helenos, tão moralizado, tão antecipadamente cristão – ele já tem o conceito “bom” como conceito supremo –, que preferiria usar, em relação ao inteiro fenômeno Platão, a dura palavra “fraude superior” ou, se preferem ainda ouvir, a palavra idealismo – do que qualquer outra. Pagou-se caro pelo fato de que esse ateniense tenha andado pela escola dos egípcios (– ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação denominada “ideal”, que tornou possível entre as naturezas mais nobres da Antiguidade, o mal-entender-se a si mesmas e o transpor a *ponte* que conduziria à “cruz”...<sup>1183</sup>

Nietzsche, como fizera em *Além de bem e mal*, vincula estreitamente o platonismo ao cristianismo, a partir do traço comum da postulação de um além-mundo ideal utilizado de parâmetro para um juízo negativo da realidade. Platão anteciparia o cristianismo na medida em que fornece os fundamentos para a construção da passagem à ‘cruz’, com sua condenação do sensível – a moralização que Nietzsche diz ir contra os ‘instintos fundamentais’ dos helenos. O contraponto à orientação platônica apresentada por Nietzsche é Tucídides, historiador grego a quem atribui retidão e disposição em “ver razão na realidade, – não na ‘razão’, e muito menos na ‘moral’”<sup>1184</sup>. Por enxergar *razão na realidade*, Tucídides seria o representante da *cultura dos realistas*, também ‘dos sofistas’, caracterizada por possuir *coragem* bastante para o real para não precisar fugir no ideal. Em uma anotação de 1888, Nietzsche indica que sua valorização do realismo dos sofistas passa pelo fato de que eles “definem os valores e práticas comuns a todos e lhes dão a categoria de valores – eles têm a coragem, que todo espírito forte tem, de *saber* a imoralidade dos mesmos”<sup>1185</sup>. Em vez da condenação do mundo que marca a linhagem eleático-socrático-platônica, a cultura realista, de que Tucídides faz parte, justifica o aparente.

O “realismo e imoralismo” seria o traço distintivo dos gregos, consequência de seu

<sup>1182</sup> Essa característica não é mero acidente, os textos que compõem “O que devo aos antigos” foram pensados como parte de *Ecce homo*, concebido a princípio como apêndice a *Crepúsculo* (cf. MONTINARI, 1997, p. 81). Num caderno de anotações outubro-novembro de 1888, encontramos alguns esboços de *Ecce homo*, dentre eles um apontamos com textos numerados de 1 a 11, sendo o 8 e o 9 correspondentes aos aforismos 2, 3, 4 e 5 de “O que devo aos antigos” (cf. NF 1888 24[1]).

<sup>1183</sup> CI Antigos 2.

<sup>1184</sup> Ibidem. Tucídides é conhecido por ter escrito *História da guerra do Peloponeso*, obra marcada por uma narrativa seca – Nietzsche fala que ele colocou seus “pensamentos no sal” (HH II Andarilho 144) – antecipadora do realismo historiográfico (cf. RANKE, 2011, p. 257). Em *Aurora*, Nietzsche elogiara o historiador por sua “*cultura do mais desassombrado conhecimento do mundo*” (A 168).

<sup>1185</sup> NF 1888 14[147].



“mais forte instinto, a vontade de poder”<sup>1186</sup>, que – diga-se, reduzida a *um instinto* – aparece ligada à presença de uma “*matéria explosiva interior*”<sup>1187</sup>, o ímpeto a derramar-se na ação que forma o *gosto nobre, agonal* dos helenos. De acordo com Nietzsche teria sido tal gosto e instinto – manifestado na disposição a enfrentar o problemático – que se consolidou sob a figura de Dioniso, signo “de um *excesso de força*”<sup>1188</sup>. Logo, ele vislumbra nos gregos não principalmente a *ingenuidade e calma grandeza*, como o classicismo de Winckelmann e Goethe, mas algo distinto: a abundância, cujo símbolo maior é o elemento orgiástico dos cultos dionisiacos.

[...] nos mistérios dionisiacos, na psicologia do estado dionisiaco, exprime-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua “vontade de vida”. *O que* o heleno garantia para si mesmo com esses mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, para além da morte e da transitoriedade; a *verdadeira* vida como continuação global por meio da procriação, por meio dos mistérios da sexualidade. [...] Para que exista o eterno prazer em criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, *tem de* existir também eternamente a “dor da parturiente”... Isso tudo significa a palavra Dioniso: eu não conheço nenhuma simbologia mais elevada do que essa simbologia *grega*, aquela da festa dionisiaca. Nela, o mais profundo instinto de vida, aquele do futuro da vida, é sentido religiosamente, – o próprio caminho à vida, a procriação, é sentido como o caminho *sagrado*... Somente o cristianismo, com seu ressentimento *contra* a vida em sua base, fez da sexualidade algo impuro: ele jogou *lama* sobre o começo, sobre o pressuposto da nossa vida...<sup>1189</sup>

Nessa exposição do dionisiaco encontramos não só alguns aspectos já apresentados sob a ideia de *uno-primordial* em 1872 – a necessidade da dor, a visão da vida renovando-se eternamente na transitoriedade –, mas também a ênfase na dimensão *sexual* da simbologia de Dioniso. Esse é um elemento crucial na medida em que é utilizado como alternativa na esfera religiosa ao ataque cristão aos instintos mais básicos, aos pressupostos da vida. O que há de fundamental nisso é que, como Nietzsche indicara no prefácio tardio a *O nascimento da tragédia*, o *dionisiaco* é contradoutrina *anticristã*. Nesse sentido, insinuando a coerência de seu caminho de pensamento, ele pode dizer ao final de *Crepúsculo*: “o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso, regresso novamente ao solo do qual cresce meu querer, meu *poder* [*Können*] – eu, o último discípulo do filósofo Dioniso, – eu, o mestre do eterno retorno”<sup>1190</sup>. É como discípulo do filósofo Dioniso e sob influência da visão

<sup>1186</sup> CI Antigos 3.

<sup>1187</sup> Ibidem.

<sup>1188</sup> CI Antigos 4.

<sup>1189</sup> Ibidem. Note-se que o aspecto orgiástico dos cultos dionisiacos aparece em NT 2. Todavia, apesar de *Crepúsculo dos ídolos* retomar brevemente a noção de dionisiaco, bem como a de apolíneo, o registro é diferente daquele de 1872. Em 1888, Nietzsche recusa a distinção entre aparência e uno-primordial, enfraquecendo a duplicidade apolíneo-dionisiaco e colocando também o apolíneo sob o signo da ‘embriaguez’ (cf. CI Incursões 10). Além disso, a ênfase no ‘excesso de força’ desloca o papel do dionisiaco ideia de uma intuição da unidade fundamental que justifica a existência para a capacidade de suportá-la integralmente. Essa mudança de orientação foi observada em KAUFMANN, 1974, p. 281ss.

<sup>1190</sup> Ibidem.



trágica de mundo que o vemos “dizer-sim à vida inclusive em seus mais estranhos e duros problemas” e exprimir o “eterno prazer do devir – aquele prazer que também inclui em si o *prazer do destruir...*”<sup>1191</sup>, elementos que compõem sua tentativa de *transvaloração*.

As autorreferências, a autointerpretação da unidade de seu empreendimento filosófico, a apresentação de si como discípulo do filósofo Dioniso e mestre do eterno retorno – signos de *afirmação do mundo e da vida* – fornecem um claro exemplo de como o incremento da pessoalidade da escrita nietzschiana é uma constante em seus passos finais. Nossa hipótese é que a radicalização da assunção da posição *antimetafísica* e *anticristã* observada já na primeira metade dos anos 80 ganha novos contornos nos últimos momentos da trajetória intelectual nietzschiana. No momento em que a guerra agrava-se, ele enfatiza tratar-se de *sua perspectiva*, sendo esse um elemento constitutivo de sua postura filosófica e da tarefa da *transvaloração*.

#### 4.6 Autoencenação da perspectiva mundana de um antimetafísico e anticristão

Os textos que conformam “O que devo aos antigos”, último capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, foram retirados de uma anotação intitulada “Ecce homo / Ou: por que eu sei algo mais”, encontrada num caderno da segunda metade de outubro e primeira de novembro de 1888<sup>1192</sup>. Portanto, o final da redação da obra em que Nietzsche sintetiza suas heterodoxias filosóficas é concomitante com o início de um projeto que coloca o próprio filósofo e seu saber no palco. Tal ideia consolida-se sob o nome *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. A expressão *ecce homo* é a mesma utilizada por Pôncio Pilatos na apresentação de Jesus ao povo no momento da crucificação, o que sinaliza o investimento em um paralelo polêmico. Em carta na qual data o início da escrita do livro em 15 de outubro, seu aniversário, Nietzsche adianta seu conteúdo ao amigo Heinrich Köselitz: “Ele trata, com uma grande temeridade, de mim e meus escritos”, esclarecendo que visa a apresentar a si “*antes do totalmente inquietante ato solitário da transvaloração*” e “*radicalizar a questão*”<sup>1193</sup>. De modo similar, ele relata a seu editor Naumann que essa obra em que narra seu percurso intelectual e, “tanto quanto foi requerido, [sua] vida” seria um “extenso prólogo” à *Transvaloração* e tentativa de “criar uma *tensão*”<sup>1194</sup>.

<sup>1191</sup> CI Antigos 5.

<sup>1192</sup> Cf. NF 1888 24[1]. Além do título mencionado, alguns outros se sucedem em pouco tempo, tais como: “*In media vita*. Anotações de um grato”; “*Ecce homo*. Anotações de um múltiplo”; “*Fridericus Nietzsche* / de vida sua. Traduzido em alemão”; “*O espelho*. Tentativa de uma autoavaliação”; “*Vademecum*. Da razão da minha vida”; “*Em trato com os antigos*. Apêndice / *Ecce homo*” (cf. NF 1888 24 [2], [3], [4], [5], [8], [9]).

<sup>1193</sup> BVN 1888 1137 (carta de 30 de outubro a Heinrich Köselitz).

<sup>1194</sup> BVN 1888 1139 (carta de 6 de novembro a Georg Naumann). A afirmação sobre o aspecto secundário da narrativa sobre sua vida em tal carta foi tomada por Werner Stegmaier como um dos elementos para discutir a precisão de se chamar *Ecce*

A narrativa de *Ecce homo* carrega traços de uma espécie de ‘autocrítica intelectual’ e, em alguma medida, ‘autobiografia’ – características antecipadas pelo filósofo na ideia de que se trataria de uma *autoavaliação*. Dessa forma, esse “prólogo cuspidor de fogo”, que possui nas partes finais “a melodia do *dirigente do mundo* [*Weltregierenden*]”<sup>1195</sup>, exacerba a tonalidade pessoal, encontrada de modo bastante evidente a partir de 1886. A diferença de *Ecce homo* é que em nenhum outro momento Nietzsche ousou levar tão longe a tematização de si mesmo e sua obra para soar provocador, inconveniente, *profano*, *cínico*<sup>1196</sup>. Há um propósito na atitude: ele tem diante de si *O anticristo* finalizado, que passa a ser identificado à totalidade da *Transvaloração de todos os valores* logo que começa a escrever *Ecce homo*. Sua autoavaliação visa a apresentar com violência um “*tipo oposto* [*Gegentypus*] da espécie de ser humano que foi venerada até agora”<sup>1197</sup> e preparar os ouvidos para seu gesto *mau*.

Assim, nos movimentos finais de seu empreendimento filosófico, Nietzsche decide colocar de si mesmo no palco em que se realiza o ato da *transvaloração*. A pessoalidade de *Ecce homo*, somada ao fato de que o livro só veio a ser publicado em 1908 – após o colapso de janeiro de 1889 que encerrou sua trajetória intelectual –, teve um custo alto para obra: quando não foi tomada como anúncio ou prenúncio da ruptura espiritual que se avizinhava<sup>1198</sup>, foi entendida como escrito menor, filosoficamente irrelevante no interior de seu caminho de pensamento<sup>1199</sup>. De uma forma ou de outra despreza-se o rumo de fato tomado pelo filósofo e

---

*homo* de ‘autobiografia’, Nietzsche faria na obra uma “genealogia de suas teorias” e narraria “as condições de vida do seu pensamento” (STEGMAIER, 2013, p. 71).

<sup>1195</sup> BVN 1888 1142 (carta de 13 de novembro a Heinrich Köselitz).

<sup>1196</sup> Em cartas de outubro a dezembro de 1888, em que Nietzsche fala sobre *Ecce homo* a seus interlocutores, ele caracteriza tal livro como: surgido do “bom humor” que permite “fazer alguma piada” (carta de 13 de novembro a Köselitz cf. BVN 1888 1142); e “rico em chistes e maldades” e “profano” (carta de 25 de novembro a Köselitz cf. BVN 1888 1157). Além disso, ele afirma *narrar a si mesmo* com “cinismo que repercutirá na história universal” (carta de 20 de novembro a Georg Brandes cf. BVN 1888 1151) e diz não lhe faltarem “nem a malícia, nem a insolência de zombar de vez em quando de *mim mesmo*” (rascunho de carta de 29 de dezembro a Overbeck cf. BVN 1888 1221). Fazemos menção a essas cartas para sugerir que as extravagâncias da narrativa de *Ecce homo* não são acidentais, Nietzsche “brinca com a forma da autobiografia” (cf. NEHAMAS, 1985, p. 19). Para uma reflexão mais detida acerca da dimensão satírica da autoencenação nietzschiana em *Ecce homo* cf. MORE, 2014. Note-se que o teor *cínico* da *transvaloração* pode ser pensado como mais um diálogo nietzschiano com a tradição, já que a ideia de inversão dos valores aparece em Diógenes, o cão (cf. JANZ, 2016b, p. 362).

<sup>1197</sup> BVN 1888 1157 (carta de 25 de novembro a Heinrich Köselitz). Sobre a identificação de *O anticristo* com a *Transvaloração* na segunda metade de novembro de 1888 cf. BVN 1888 1151, 1159, 1170, 1180, 1196. Note-se que no último frontispício de *O anticristo* consta o subtítulo *Transvaloração de todos os valores* (cf. MONTINARI, 1996, p. 70).

<sup>1198</sup> Sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, ainda que não tenha condenado o livro na totalidade, afirmara que certas passagens – excluídas e destruídas por ela – pareciam-lhe ser, apesar da “beleza surpreendente”, “delírios doentios” (SOUZA, 2008, p. 112). Também um amigo de longa data, Franz Overbeck – que foi a Turim buscar Nietzsche em janeiro de 1889 –, atribuiu *Ecce homo* à loucura (cf. STEGMAIER, 2010, p. 244). E, para mencionar nomes fora do círculo mais próximo de Nietzsche e leitores mais especializados, Erich Podach, em *O colapso de Nietzsche* [*Nietzsches Zusammenbruch*] (1930), interpretou o livro como fruto do colapso e, o mais notável, Giorgio Colli – coordenador e realizador da edição crítica das obras completas do filósofo – viu na obra o “ponto em que Nietzsche perde o contato com a realidade” (COLLI, 1967, p. 452). Sobre as passagens destruídas pela irmã de Nietzsche, vale conferir a nota de tradução 8 de Paulo César de Souza. Mais recentemente, Gianni Vattimo em *Introdução a Nietzsche* (1985) também associou *Ecce homo* à loucura (cf. VATTIMO, 1985, p. 86).

<sup>1199</sup> Karl Jaspers, em sua *Introdução à filosofia de Nietzsche* (1936), reconhece o conjunto dos escritos de 1888 como “interrupção de uma trajetória” – que poderia tê-lo levado à formulação de uma filosofia sistemática em *A vontade poder* –,

a possibilidade de um sentido de seu gesto. O ponto é: as hipérboles, a agressividade e a pessoalidade não denotam um desvio no *corpus* nietzschiano; pelo contrário, tais recursos são encontrados, em maior ou menor grau, em diversos pontos do percurso de Nietzsche<sup>1200</sup>. Ressaltamos isso não para identificar a árvore frondosa de 1888 com experimentos precedentes, e sim para demarcar que certos elementos estilísticos não são exclusivos de determinado período produtivo, mas dizem unicamente respeito à existência de uma *arte do estilo*.

Dito isso, acreditamos que os traços *autobiográficos* e *autocríticos* encontrados em *Ecce homo* sejam parte do que podemos entender como a explícita colocação de um certo *si mesmo* em cena para o delineamento do tornar-se de *sua perspectiva*. Para nossos propósitos, *quem* seria o ‘si mesmo’ é uma questão interessante porém secundária, o crucial sendo o próprio evento da intensificação do aparecimento de uma imagem de si como parte de seu empreendimento filosófico. O aspecto relevante é a atitude implicada na apresentação de si como um *sábio, inteligente, bom escritor e destino*. Nosso interesse particular sobre tal gesto deve-se ao fato de que, nele, condensa-se um ponto caro ao pensamento nietzschiano: a mundanidade das *perspectivas*, seu enraizamento terreno e cultural, sua proveniência de uma vida contingente, seu caráter artístico. Evitando a problematização tanto da base factual do narrado (a vida) quanto do fundamento da narrativa (o autor), investiremos numa reflexão sobre o significado da apresentação de um *tipo oposto* em *Ecce homo* por intermédio do delineamento do tornar-se de seu ponto de vista. O recurso à narrativa centrada sobre esse ‘Nietzsche’ e suas obras é sintetizado na noção de *autoencenação*, que coloca em relevo a entrada de um ‘si

---

devido a um impulso “agressivo e prepotente”, que o faz “elevar a voz, que já se quebra” com vistas a “conduzir imediatamente a crise da Europa a seu ponto mais alto” (JASPERS, 1963, p. 98). Já Curt Paul Janz, em *Nietzsche: uma biografia* (1978-9), caracteriza especificamente *Ecce homo* como obra “pós-filosófica”, que até mesmo se esquivaria “a uma interpretação filosófica” (JANZ, 2016c, p. 20). Mesmo Heidegger, que afirma, no curso *A vontade de poder como conhecimento e como metafísica* (1939), a gratuidade de se atribuir o livro à loucura e recusa tanto sua leitura por meio de qualquer tipo de psicologismo quanto como mero relato “autobiográfico”, não se ocupa realmente com *Ecce homo*. Tal texto mostra-se útil apenas – em especial, por Nietzsche dizer-se um *destino* – como uma espécie de prova de que no pensamento nietzschiano dar-se-ia o acabamento, a culminação da história da metafísica. Nas palavras de Heidegger: “É um procedimento gratuito e frequentemente praticado tomar essa autopublicação de sua própria natureza e vontade como o prenúncio da emergente loucura. Entretanto, *Ecce homo* não é nem uma questão de biografia de Nietzsche nem da pessoa do ‘Senhor Nietzsche’. Na verdade, é uma questão de um ‘destino’, o destino não de um indivíduo mas da história da era dos tempos modernos, do fim do Ocidente. Contra sua vontade mais íntima, Nietzsche, com outros, tornou-se o estimulador e propagador do aumento da autoanálise psicológica corporal e espiritual e da mise-en-scène do homem. [...] um fenômeno de dimensões globais [...]” (HEIDEGGER, 1991, p. 3-4).

<sup>1200</sup> O caráter polêmico, o tom agressivo e o uso da primeira pessoa do singular, por exemplo, encontram expressão já nas *Considerações extemporâneas* I (1873) e II (1874). Na *Extemporânea II*, o ainda jovem professor de filologia, escreve sem grande pudor sobre o texto: “eu trato de interpretar como um mal, como uma enfermidade e um vício, algo de que nossa época está orgulhosa com justo título – sua cultura histórica” (CE II Prefácio). Além disso, a estratégia de recorrer a uma narrativa supostamente autobiográfica para apresentar uma ideia é experimentada nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, realizadas no início de 1872 (cf. JANZ, 2016, p.356-7), e, mais tarde, em passagens de *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), nos *Prefácios* de 1886 e no “Prólogo” de *Genealogia da moral* (1887).

mesmo' em cena<sup>1201</sup>.

Na anotação que Nietzsche utiliza como marco do início da escrita de *Ecce homo*, transformada em espécie de apêndice ao “Prólogo”, lemos: “Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez”<sup>1202</sup>. Após tal afirmação, Nietzsche fala sobre o enterro de seu quadragésimo quarto ano (ele escreve *no* ou *como se fosse* o dia de seu aniversário) e sobre a immortalização de tal ano nas obras nele escritas. Então, ele encerra: “*Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* E assim me conto a minha vida”<sup>1203</sup>. Dessa forma, deparamo-nos, já no início do projeto de tal obra, com uma particularidade do modo de narrativa ali realizada: Nietzsche não apenas conta a sua vida, ele conta *a si* a sua vida (“*erzähle ich mir mein Leben*”), reflexivamente. Ele reúne sua vida em uma visão de conjunto, contando o sentido encontrado a partir do raio de sol que nela cai em um dia perfeito [*volkommen*]. Essa é sua *ótica de artista* sobre sua vida: ele recolhe sentido na percepção e o expressa ao olhar sob a luz de um chegar-se pleno. Quando acentua-se sua atitude antimetafísica de viés *anticristão*, Nietzsche salienta o brotamento de sua perspectiva – ou de seu *deslocar perspectivas* – do seio do mundo, de uma vida contingente vista com gratidão em sua inteireza.

Longe de significar, contudo, uma autoexposição elogiosa com vistas a celebrar seu percurso biográfico e intelectual, a autoencenação nietzschiana significa mostrar gratidão também para com o problemático da trajetória. “Prevendo que dentro em pouco tempo devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*”<sup>1204</sup>, começa Nietzsche em *Ecce homo*. O tom hiperbólico e trágico do início do texto ganha elementos ligeiramente distintos em seguida, na delimitação do motivo de seu esclarecimento sobre si: ele busca realçar uma contraposição [*Gegensatz*]. “Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou. [...] Sou um discípulo do filósofo

<sup>1201</sup> Nos últimos anos, intérpretes da pesquisa Nietzsche nacional e internacional têm abordado a narrativa empregada em *Ecce homo* para refletir sobre sua contribuição para o caminho de pensamento nietzschiano. O uso da primeira pessoa do singular, o recurso a um tom biográfico e a apresentação de sua experiência na modernidade são, assim, tomados como problemas propriamente filosóficos. Nossa hipótese insere-se nesse contexto. Para alguns intérpretes que operam com a noção de ‘autoencenação’ cf. LANGER, 2005, p. 168ss; VIESENTEINER, 2014, p. 189-214; PASCHOAL, 2015, p. 27-44; e MÜLLER, 2015, p. 17-37. O tema também aparece indiretamente NEHAMAS, 1985, p. 196; e STEGMAIER, 2013, p. 67ss.

<sup>1202</sup> EH Apêndice.

<sup>1203</sup> Ibidem. Uma observação importante: na edição de *Ecce homo* da Companhia das Letras, cuja tradução é de Paulo César de Souza, a enumeração das obras começa com “[o] primeiro livro da *Tresvaloração de todos os valores*”. Todavia, na edição de Colli e Montinari encontramos apenas “*Die Umwertung aller Werte*”, isto é, Nietzsche também aqui demarca, ainda que não tão claramente quanto no epistolário, que dá por acabada a obra *Transvaloração* – e não só o primeiro livro.

<sup>1204</sup> EH Prólogo 1.

Dioniso, preferiria antes ser um sátiro a um santo”<sup>1205</sup>, salienta. A estranha reaparição de Dioniso como filósofo diz respeito a uma sabedoria simbolizada em tal deus: o terrível, por vezes utilizado como justificativa para condenar a vida, compõe o existir com seus fluxos e refluxos. Como alguém mais assemelhado a um sátiro do que a um santo, Nietzsche escreve:

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro<sup>1206</sup>.

A retomada da recusa à cisão do mundo em ‘verdadeiro’ e ‘aparente’, resultado do processo histórico em que percebemos o que nela é ‘fábula’, tem como objetivo minar o ideal, mentira da perspectiva humana que tem servido para amaldiçoar ou, ao menos, colocar em segundo a realidade. Malgrado o risco da posição, cujo “ar *forte*” carrega o perigo de “resfriar”, ela faz parte da compreensão da filosofia como “vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu”<sup>1207</sup>. Quando a moral aparece para nós como algo nascido deste mundo, abre-se a possibilidade do filósofo se lançar ao proibido, não para refutar o ideal, mas para não sujar as mãos na conjuntura em que o mesmo deixa de ser expressão da essência das coisas e decai a uma elucubração improvável, ainda que na mesma medida irrefutável. Na circunstância espiritual posta, Nietzsche usa como *medida de valor* a pergunta “[q]uanta verdade *suporta*, quanta verdade ousa um espírito?” e ressalta: “Erro (– a fé no ideal –) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo...”<sup>1208</sup>. Assim, a decisão nietzschiana mostra-se como uma espécie de convite à honestidade na lida com as verdades relativas à época e como passo necessário a seus contemporâneos. A séria exigência à humanidade não é questão arbitrária.

Nietzsche encerra o ato introdutório do “extenso prólogo” (cuspidor de fogo) à *Transvaloração* colocando no palco, Zaratustra, o exortador da *fidelidade à terra*. Ele nota sobre o personagem: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões”<sup>1209</sup>. Logo, ele esclarece que na

---

<sup>1205</sup> EH Prólogo 2.

<sup>1206</sup> Ibidem.

<sup>1207</sup> EH Prólogo 3.

<sup>1208</sup> Ibidem.

<sup>1209</sup> EH Prólogo 4.



obra que emula, em parte, um escrito religioso e que carrega o nome do profeta ligado às origens do monoteísmo, a pretensão não é a de ser santo e salvador do mundo. Exatamente para dar nitidez a tal qualidade zaratustriana, Nietzsche fecha o “Prólogo” com uma citação significativa de *Assim falou Zaratustra*: “Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes [...]. Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós...”<sup>1210</sup>. Ao contrário da exigência de seguir um profeta e renegar-se para ser salvo, a recomendação zaratustriana é pela renegação à veneração como modo de encontro de si, o que remete à percepção da inexistência do *caminho*. A citação de *Zaratustra* é relevante porque, na sequência, Nietzsche passa a narrar a si recorrendo à sua biografia e pensamento. O convite à renegação não o impede de mostrar *seu percurso*.

Na frase inaugural do primeiro capítulo, “Por que sou tão sábio”, lê-se: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade [*Verhängnis*]: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”<sup>1211</sup>. Em suma, sua fortuna é ser “*décadent e começo*”, ter experiência de morte e vida, de adoecimento e saúde. Não que isso lhe dê acesso a alguma faculdade especial, porém tal *fatalidade*, contingência de sua vida teria repercutido em sua percepção da existência. Nietzsche não argumenta ver nada além do processo que enxergamos e experimentamos no real: a transitoriedade, o crescimento e o declínio, a dinâmica mundana na qual sempre nos encontramos vivendo. A menção a tal fato biográfico sugere que um evento incontável e necessário – havido – teve participação crucial em seu encontro de um destino, o que se desdobra na afirmação de que sua experiência pessoal de adoecimento e cura capacitou-o a “*deslocar perspectivas*: razão [*Grund*] primeira porque somente para mim talvez seja possível uma ‘transvaloração dos valores’”<sup>1212</sup>. A intimidade genética com a *décadence* e a *abundância* o teria possibilitado perceber a parcialidade e o enraizamento terreno dos juízos sobre a existência, assim, a notar a mundanidade das interpretações e valorações da vida.

Interessa-nos que, se a *décadence*, o concerto continuamente regressivo da *physis* é

<sup>1210</sup> EH Prólogo 4; Za I Da virtude dadivosa. Sobre a inexistência do *caminho* cf. Za III Do espírito da gravidade 2. Algumas passagens bíblicas que tratam da exigência de seguir um messias, são: “Jesus falou ainda: ‘Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não caminha nas trevas, mas terá a luz da vida’” (BÍBLIA, João 8, 12); “[a]quele, porém, que me renegar diante dos homens, também eu o renegarei diante de meu Pai que está nos céus” (BÍBLIA, Mateus 10, 32-33); e “[e]ntão Jesus disse aos discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois quem quiser salvar sua vida a perderá; e quem perder sua vida por causa de mim a encontrará’” (BÍBLIA, Mateus 16, 24-25).

<sup>1211</sup> EH Sábio 1. Aqui vale uma nota etimológica sobre o termo *Verhängnis*. Afirma Rubens Rodrigues Filho, em sua tradução de textos selecionados de Nietzsche: “*Verhängnis* vem do verbo *verhängen*, no sentido primeiro de: soltar (deixar pensar) as rédeas de um cavalo; daí: destino incontável, fatalidade” (RODRIGUES FILHO, 2014, p. 235). Nesse caso, o prefixo ‘*ver-*’ assumiria o sentido de uma transição, do ‘pendurar’ [*hängen*], entendido como ‘estar seguro’, para um *não* estar seguro. Por isso a ideia de ‘soltar as rédeas’, que sugere a presença de algo cujo controle se possui.

<sup>1212</sup> EH Sábio 1, tradução modificada.



condição da existência moderna, Nietzsche reconhece também nele a partilha desse estado fisiológico, afinal, ele integra *este mundo* – não há *fora absoluto* deste estofo. Todavia, ele não é apenas *décadent*, é também seu *contrário*: enquanto o típico *décadent* tende a buscar o que o prejudica, ele diz sempre ter escolhido instintivamente os remédios corretos para estados ruins, provando “*ser no fundo sadio*”<sup>1213</sup>. Não apenas a escolha dos remédios (ele usa como exemplos seu abandono do ‘pessimismo romântico’ e recusa de uma filosofia do ‘desencorajamento’) prova sua boa constituição fisiológica. Após pintar um retrato do indivíduo bem-logrado – com seu gosto pelo salutar, capacidade de assimilar acasos ruins e de esquecer, descrença de culpa –, Nietzsche afirma: “acabo de descrever a *mim*”<sup>1214</sup>. Ele utiliza, dessa maneira, características forjadas em seu pensamento para provar sua saúde, estabelecendo a si como ‘bom’, em uma atitude nobre ou senhorial. Aliás, ao longo do primeiro capítulo ele joga com a autorreferência para ‘dar testemunho’ de si – expressão de Jesus utilizada no “Prólogo”. Além de mostrar sua origem biográfica *nobre* na famosa e infame associação de sua família a nobres poloneses e de sua avó ao círculo de Goethe, Nietzsche encena seu caráter senhorial ao destacar seu despreço pela *compaixão*, apreço por seus ‘malfeitores’ e seu estar livre do *ressentimento*<sup>1215</sup>.

Esses autoelogios constituem-se como apresentação profana de um *tipo oposto*<sup>1216</sup>. Contrapondo-se à negação cristã da vida terrena, esse tipo *afirma o mundo* integralmente. Em um aspecto elementar, no lugar do rancor dos que se ressentem de sua situação e se revoltam contra o problemático, esse homem ‘sábio’ aprendeu a “[t]omar a si mesmo como fado, não querer ser ‘diferente’”, já que em condições ruins poupar energia na reação é meio de sobrevivência, “é a *grande razão* mesma”<sup>1217</sup>. Aceitar-se como fado, como necessário é sabedoria importante para quem parte em uma campanha dura e perigosa, que faz *guerra* e assume que “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema”<sup>1218</sup>. Tal sabedoria é ainda mais valiosa para alguém, como Nietzsche, comprometido no ataque a uma causa vitoriosa: o cristianismo – enfrentamento que não se dá por ódio ou por recusa dessa ‘fatalidade de milênios’, porém porque a circunstância o colocou diante desse problema tremendo, cuja presença ele acata e agrava.

---

<sup>1213</sup> EH Sábio 2.

<sup>1214</sup> Ibidem.

<sup>1215</sup> Cf. EH Sábio 3, 4, 5, 6.

<sup>1216</sup> A apresentação de um *tipo* já foi apontado por outros intérpretes. Em Nehamas encontramos a concepção de que Nietzsche apresentaria um personagem – criado de maneira autorreferente – em *Ecce homo*, “que pode influenciar a história e o pensamento e que, como o Sócrates que emerge dos diálogos de Platão, pode manifestar a vontade de poder moldando valores e modos de vida” (NEHAMAS, 1985, p.199). A ideia de ‘moldar’ é complicada porque sugere que Nietzsche oferece um ‘modelo’ de vida, algo suspeito pensando-se na citação de *Zarathustra* do final do “Prólogo” de *Ecce homo*. Na pesquisa brasileira, de maneira similar, Fornazari caracteriza de *Ecce homo* como “autobiotipografia” (FORNAZARI, 2003, p. 111).

<sup>1217</sup> EH Sábio 7.

<sup>1218</sup> Ibidem.

Há ainda outra característica que ele atribui a si mesmo que ajuda a entender seu ato, o instinto de limpeza: “percebo fisiologicamente – farejo – a proximidade ou [...] as entranhas de cada alma”<sup>1219</sup>. Sob o risco de perecer em condições impuras, ele busca a lisura consigo mesmo e o afastamento da lida com aqueles que não possuem asseio. Mas em vez de padecer do nojo, de permanecer no *não* e condenar o homem por, frequentemente, preferir a impureza, Nietzsche diz procurar para si o ar puro, leve, alegre. Zaratustra entra no palco, mais uma vez, para exemplificar um aspecto do pensamento nietzschiano, no caso a *libertação do nojo*, entendida como superação do desprezo pelo homem. Numa metáfora que implica tomada de distância, diz Zaratustra: “esta é *nossa* altura e nosso lugar: aqui habitamos, demasiado alto e íngreme para todos os impuros e sua sede”<sup>1220</sup>. A libertação do nojo está vinculada, portanto, à criação de um espaço que os envenenadores da vida não habitem, colocando-se para além da visão da ‘gentalha’ e transformando o que era envenenamento em ocasião para afirmação. Zaratustra, com sua *grande saúde* e abundância arrisca-se a falar: “tal como um vento quero um dia soprar entre eles [os impuros] e com meu espírito tirar o ar ao seu espírito”<sup>1221</sup>. Semelhante a Zaratustra, a voz rouca de Nietzsche também delimita sua distância e tira o ar.

Resumidamente, diríamos que “Por que sou tão sábio” enfatiza o que fez desse filósofo, personagem da narrativa, alguém capaz de distinguir algo e, assim, atacar frontalmente a cultura que integra. Apesar da altura em que se coloca, sua visão não é exterior, mas ligada a este mundo – como aquele que, em algum grau, é *décadent* e *tornou-se o que é* envolvido na modernidade. Enquanto o primeiro capítulo constrói tal narrativa de si com a apresentação da fatalidade de sua genética (seu pai e sua família), em “Por que sou tão inteligente [*klug*]” suas observações centram-se sobre suas escolhas no que diz respeito à vida cotidiana. O próprio *klug* do título fornece indicações sobre essa reorientação da narrativa, pois *Klugheit* é uma tradução alemã comum para o grego *phronesis* e para o latim *prudentia*, estando ligada à escolha de meios para atingir um bem-estar<sup>1222</sup>. Mas Nietzsche deixa claro, de início, o que marca sua diferença de compreensão da ‘inteligência’ ao observar que jamais se ocupou com questões como ‘pecado’, ‘Deus’, ‘imortalidade da alma’, ‘além’. “Nunca refleti sobre problemas que não

<sup>1219</sup> EH Sábio 8.

<sup>1220</sup> Ibidem; Za II Da gentalha. Abordamos o tema zaratustriano da liberação do nojo na seção 2 do presente capítulo.

<sup>1221</sup> Ibidem; Ibidem. Ressalte-se que em um trecho do discurso não citado por Nietzsche em *Ecce homo*, lemos: “a vida mesma necessita de inimizade, mortes e cruces de martírio: – / Mas sim perguntei, um dia, e quase sufoquei com minha pergunta: Como? A vida também *necessita* da gentalha?”. Sobre a *grande saúde* do tipo zaratustriano cf. EH Zaratustra 2.

<sup>1222</sup> Kant, por exemplo, em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), afirma: “Há no entanto uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles podem ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*. [...] Ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência* [*Klugheit*]” (FMC II BA-43).

o são – não me desperdicei”, assevera, para completar: “Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira *proibição* para nós”<sup>1223</sup>. Insinua-se, aqui, uma inteligência livre dos preconceitos morais-religiosos. No decorrer da narrativa, entretanto, Nietzsche acentua a oposição de sua ótica.

Em lugar de ocupar-se com questões que significam perder-se da realidade em direção a ‘ideais’, ele provocativamente diz que, para a ‘salvação da humanidade’, é mais importante “a questão da *alimentação*”<sup>1224</sup>. Sem metáfora, a continuação do texto trata dos problemas da culinária alemã e inglesa, sua preferência pela cozinha do Piemonte (região em que se localiza Turim, onde o filósofo então habitava), sua abstenção de álcool, sua preferência pelo chá ao café. Na seção seguinte, ele passa a discutir a influência exercida por *lugar* e *clima* sobre o metabolismo animal, fator que seria condicionante da vida espiritual. O aparente reducionismo desdobra-se em uma relevante observação de cunho biográfico: “A ignorância *in physiologicis* [em questões de fisiologia] – o maldito ‘idealismo’ – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela”<sup>1225</sup>. Devido à contraposição entre *fisiologia* e *idealismo*, nossa interpretação é que a atenção a aspectos fisiológicos, mesmo admitido o interesse pessoal de Nietzsche pelas ciências naturais e sua experiência biográfica de adoecimentos, aponta para seu distanciamento da metafísica e revalorização do mundano. Ele leva ao paroxismo a necessidade de *razão no real*, ao reprovar a *abnegação* [*Selbstlosigkeit*] no ‘ideal’, ‘universal’ e voltar-se à *si-mesmidade* [*Selbstigkeit*]<sup>1226</sup>, ao apropriado a si no mundo.

Nas seções subsequentes do capítulo, Nietzsche trata de sua *espécie de distração*, entrando em uma discussão sobre sua fruição literária e suas preferências musicais – ensejo para aprofundar-se em sua relação e posterior distanciamento de Wagner –, em que não nos deteremos. Significativa é sua constatação após refletir sobre alimentação, clima e distração: nessas coisas “reina um instinto de autoconservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*”<sup>1227</sup>. Nietzsche, dessa forma, apela à animalidade humana como justificativa para sua atenção às questões cotidianas ligadas ao bem-estar, à vida

<sup>1223</sup> EH Inteligente 1.

<sup>1224</sup> Ibidem.

<sup>1225</sup> EH Inteligente 2.

<sup>1226</sup> O termo *Selbstigkeit* é sabidamente de difícil tradução, não possuindo correspondência na língua portuguesa. Paulo César de Souza, por exemplo, alternou entre “cuidado de si” (EH Inteligente 2) e “subjetividade” (EH Inteligente 9) – boas escolhas no que diz respeito à fluência da leitura, mas que possuem correspondente no alemão em *Selbstpflege* e *Subjektivität*. Nossa opção por ‘si-mesmidade’ deve-se ao fato do neologismo ser uma tradução mais literal do neologismo nietzschiano formado pelo pronome demonstrativo *selbst* e o sufixo de substantivação *-keit*. Além disso, ‘si-mesmidade’ ou apenas ‘mesmidade’ é uma tradução possível para o conceito heideggeriano *Selbstheit*, cuja morfologia é a mesma de *Selbstigkeit*, já que o sufixo – *heit* também promove substantivação e indica qualidade (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 400). *Selbslosigkeit* é termo frequente em Nietzsche, vertido por “abnegação” (BM 260), “ausência de si” (EH Inteligente 2) e “altruísmo” (EH Inteligente 8).

<sup>1227</sup> EH Inteligente 8. Suas reflexões sobre sua “espécie de distração” localizam-se em EH Inteligente 3, 4, 5, 6, 7

prática em acepção vulgar. *Instinto de autodefesa* seria o mesmo que *gosto*, cujo “imperativo obriga não só dizer Não onde o Sim seria uma ‘abnegação’ [*Selbstlosigkeit*], mas também a dizer Não o mínimo possível”<sup>1228</sup>. O gosto é associado à vida animal e sua conservação [*Erhaltung*], sendo a abnegação, a perda de si-mesmidade, algo que seria um risco, assim como a necessidade de rechaçar constantemente (imagine-se um animal em ambiente hostil). Nesse sentido, a atenção ao gosto nas coisas pequenas, evento ocorrido no mundo, não solipsista, seria parte das condições de preservação da existência e elemento decisivo no encontro de caminho.

Tal percepção aparece na retomada da fórmula utilizada no subtítulo de *Ecce homo*. O *tornar-se o que se é*, “obra máxima da arte da autoconservação [*Selbsterhaltung*] – do *egoísmo* [*Selbstsucht*]”, dá-se em meio aos desacertos e momentâneos desvios da vida, ocorre na própria travessia, sem que se “suspeite sequer remotamente o que é”<sup>1229</sup>. Saber de antemão ‘o que se é’ significaria apartar-se da experiência do mundo e perder os pontos de orientação dados no caminho e, assim, o rumo. Durante o percurso, sem determinação prévia, “segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias” até que, então, revela-se “algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’”<sup>1230</sup>. Em seu caso específico, ele diz ter se deparado assim com a tarefa da *transvaloração dos valores*, experimentando, com sins e não, no mundo, acabou por descobrir *fim* e *sentido*. Ele afirma no encerramento “Por que sou tão inteligente”:

Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna” [...]. Se me comparo aos homens até o momento venerados como *primeiros*, a diferença é palmar. Esses supostos “primeiros” [...] são refugio da humanidade, abortos de doença e instintos vingativos: são monstros nefastos, no fundo infaustos, que da vida se vingam... Quero ser o oposto [...]”<sup>1231</sup>.

A transição da narrativa sobre seu *gosto* em alimentação, lugar, clima, distração para seu encontro de tarefa é esclarecido: a atenção àquelas ‘coisas pequenas’ não apenas colaborou para que Nietzsche pudesse encontrar sua tarefa como inclusive compõe tal tarefa, na medida

<sup>1228</sup> EH Inteligente 8.

<sup>1229</sup> EH Inteligente 9, tradução modificada.

<sup>1230</sup> *Ibidem*.

<sup>1231</sup> EH Inteligente 10.

em que demonstram um cuidado com “os assuntos fundamentais da vida mesma”<sup>1232</sup>. Em que sentido? Se no começo do capítulo o filósofo notara que ‘Deus’, ‘imortalidade da alma’, ‘além’, ‘ideal’ eram problemas que *não são*, que perdem a realidade de vista; agora ele nota que tais conceitos – incluindo ‘virtude’ e ‘verdade’ – tem servido para que doentes executem sua vingança *contra a vida*. Ele ressalta: quer ser o *oposto*. Na medida em que nossos valores mais altos se desvalorizaram, que um *outro do mundo* passa a ser descrito como elucubração da *perspectiva humana*, encontrar sentido torna-se algo a ser feito *neste mundo*, inclusive nas questões elementares. A narrativa sobre as ‘coisas pequenas’ é parte de sua afirmação do *necessário* – além de olhar artístico do comediante do ideal. Não é coincidência dedicar as palavras finais do texto em que se diz o oposto dos negadores do mundo ao *amor fati*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade”. A fórmula diz respeito tanto aos grandes acontecimentos da vida quanto às coisas mundanas que o idealista despreza e ele convida a *amar*...

Os idiossincráticos relatos sobre suas preferências naquilo considerado ‘irrelevante’ ao mostrar-se “inteligente” e sobre seu histórico familiar ao designar-se “sábio” dão lugar a algo distinto em “Por que escrevo tão bons livros”. “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos”<sup>1233</sup>, destaca Nietzsche ao iniciar capítulo em que comenta suas publicações. Longe de insinuar cisão entre ‘obra’ e ‘autor’ – afinal, ele argumentara que as filosofias são sintomas de vida e diz ter ‘dado testemunho’ de si em suas obras<sup>1234</sup> –, a questão indicada é a diferença entre sua situação corrente enquanto filósofo e o futuro aberto pela obra que carrega seu nome (cf. DERRIDA, 1984, p. 80). Com essa diferença em vista, o capítulo é introduzido por apreciações sobre a recepção de seus escritos e alguns traços temáticos e estilísticos dos mesmos. Não que ele procure uma plena compreensibilidade. “Como *poderia* eu, com *tal* sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço”<sup>1235</sup>, assevera. Há, alguém pode objetá-lo, certa ambiguidade em desprezar leitores modernos, realçar o fato de não ser lido e dizer: “*Ouçam-me! Pois sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*”<sup>1236</sup>. Sua inquietação, todavia, parece-nos ser limitar a *incompreensão* e apontar direções em que pretende vir a ser lido.

Dois textos de 1887 são esclarecedores. No livro V de *A gaia ciência*, Nietzsche observara que o *gosto nobre* “quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes”,

<sup>1232</sup> EH Inteligente 10.

<sup>1233</sup> EH Livros 1.

<sup>1234</sup> Cf. GC Prefácio 2; EH Prólogo 1.

<sup>1235</sup> EH Livros 1.

<sup>1236</sup> EH Prólogo 1. Derrida, em *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1984), interpreta o ‘tal e tal’ da passagem como outro sinal da duplicidade que Nietzsche diz conformar sua existência – ser *décadent* e *começo*, seu olhar a partir da doença e da saúde (cf. DERRIDA, 1984, p. 62ss). Sobre a observação de ‘não ser lido’ cf. EH Livros 1, 2.



sendo que as sutis leis de um estilo seriam importantes também porque “afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão”<sup>1237</sup>. E no “Prólogo” de *Genealogia da moral* notara que para interpretá-lo é necessário algo que falta ao “‘homem moderno’: o ruminar...”<sup>1238</sup>. Nietzsche está, pois, ciente das dificuldades impostas por seus escritos e inclusive insinua que isso faz parte da busca de traçar um *círculo de cultura* (cf. STEGMAIER, 2013, p. 269ss), procurando os que se dão ao luxo de ponderar os problemas sérios e duros da época. Dizer que ele se esforça “pela abolição de todo sentimento decente” ou que seu conceito de *além-do-homem* diz respeito a “tipo ‘idealista’ de uma mais alta espécie de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’” e acusá-lo “por isso de darwinismo”, entretanto, não é aceitável<sup>1239</sup>. Na apresentação de sua obra, ele busca, por um lado, evitar interpretações demasiado fora das margens de compreensão que crê serem lícitas, por outro, sublinhar o que seria crucial no conjunto de seus escritos: o refinamento estilístico e temático e, como fica evidente na análise que faz de suas obras, o compromisso com a *tarefa da transvaloração dos valores*<sup>1240</sup>.

É reveladora, nesse ponto, uma passagem em que Nietzsche confessa sua alegria com seus *não-leitores*, aqueles que não o conhecem e nem a sua filosofia mas são com ele amáveis. Ele escreve: “O que até agora mais me lisonjeou é que as velhas vendedoras de frutas não descansam até escolherem para mim as suas uvas mais doces. *Até aqui* é preciso ser filósofo...”<sup>1241</sup>. A importância dada a esse evento banal é cara para nós, pois no livro em que fala de si e de sua obra com exaltados autoelogios são os rostos ‘risonhos e bondosos’ e o cuidado das ‘velhas vendedoras de frutas’, desconhecedoras de seu pensamento, que ajudam a justificar o ser filósofo. Melhor dizendo, o ponto no qual ‘ser filósofo’ apresenta-se como dever [*müssen*] é localizado aquém e além de sua tarefa e destino, misturando-se à própria cotidianidade – o que insinua o papel do ordinário na descoberta de sentido. O surpreendente é que na mesma seção em que um acontecimento trivial ganha ares decisivos, após mencionar o reconhecimento das “*audaces et finesses*” que compõem sua literatura, ele encerra com a seguinte consideração: “Eu sou o Antiasno *par excellence*, e com isso um monstro universal – eu sou, em grego e não só em grego, o *Anticristo*...”<sup>1242</sup>. O filósofo que valoriza a amabilidade

<sup>1237</sup> GC 380. O título do aforismo é “*A questão da compreensibilidade*”.

<sup>1238</sup> GM Prólogo 8. Ele aborda o tema, de modo semelhante, em A Prefácio 5.

<sup>1239</sup> EH Livros 1.

<sup>1240</sup> Nietzsche refere-se à *transvaloração* na análise de quase todas as obras (cf. EH O nascimento da tragédia 4, As extemporâneas 2, Humano 6, Aurora 2, Zarathustra 8, Além de bem e mal 1, Genealogia, Crepúsculo 3, O caso Wagner 4).

<sup>1241</sup> EH Livros 2. O cuidado das ‘vendedoras de frutas’ aparece em diversas cartas escritas por Nietzsche de dezembro de 1888 cf. BVN 1888 1192 (carta a Köselitz); BVN 1888 1204 (carta a sua mãe Franziska); BVN 1888 1210 (carta a Overbeck).

<sup>1242</sup> Ibidem. Duas observações sobre essa passagem. Primeiro, a figura do asno, associada pelos romanos a Jesus Cristo (SOUZA, 2015, p. 116) e utilizada por Nietzsche em *Zarathustra* para ironizar a dificuldade da superação dos ídolos (Za IV A festa do asno 1, 2). Segundo, a asserção de que ele é “em grego e não só em grego o *Anticristo*”, possivelmente uma indicação



e cuidado nas relações cotidianas admite-se um monstro, encena-se como o próprio *Anticristo*, valendo-se da perplexidade gerada por seu pensamento e do título de sua prometida *Transvaloração de todos os valores* e confrontando seu tempo com “cinismo”<sup>1243</sup>.

Uma descrição geral sobre sua *arte do estilo* em *Ecce homo*, aliás, colabora para a compreensão dessa tendência de comprometer intensamente a si mesmo em sua crítica à metafísica e à moral – de expor-se temerariamente com suas palavras (aliás, como Jesus) – enquanto atenta a questões cotidianas. “Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo”<sup>1244</sup>, assevera Nietzsche. É certo que ele caracteriza a linguagem em geral como instrumento de abreviação da hierarquia dos impulsos, da tensão interna de *pathos*, para fins de comunicação. O ponto visado aqui é de outra ordem: trata-se não simplesmente da comunicação, mas do *estilo* em que a mesma ocorre. *Ecce homo* pode, assim, ser tomado como um exemplo da tentativa de comunicar um *pathos* em um *tempo* (Nietzsche grafia em italiano, como na música)<sup>1245</sup>. O *gesto*, por exemplo, de autoencenar-se no momento de guerra aberta ao cristianismo parece-nos uma demonstração de sua preocupação no comunicar: ele avança resolutivo na crítica e, simultaneamente, evita recair em uma nova metafísica ao enfatizar *sua perspectiva*. Ademais, utilizar signos como *ecce homo* e *anticristo* em sua autoavaliação é uma busca na precisão do *tempo*, no aumento do andamento que prepara o próximo ato. Especialmente sua autoencenação como *anticristo* cumpre função importante no livro, na medida em que prepara a apresentação do conjunto de seus livros – em sua multifária arte do estilo – como possuindo uma unidade de fundo e em oposição ao pendor metafísico (que se confunde quase com a história espiritual do Ocidente) de *negar a vida*.

Sua posição geral é apresentada do seguinte modo: “As proposições sobre as quais no fundo o mundo inteiro está de acordo [...] aparecem em mim como ingenuidades do erro” decorrente do fato de que a “Circe da humanidade, a moral, falsificou no cerne – moralizou – todos os *psychologica*”<sup>1246</sup>. Ele direciona suas críticas a certas crenças e proposições já mencionadas por ele em suas outras obras: a concepção de uma oposição fundamental entre altruísmo e egoísmo; a criação de uma polaridade entre prazer e desprazer; e a ideia de que a

---

de sua oposição ao cristianismo por meio da simbologia ligada a Dioniso, também enfatiza, dado o uso do prefixo ‘anti-’ grego, que sua relação é de oposição, equiparação e superação (cf. STEGMAIER, 2013, p. 82; SOMMER, 2013, p. 19).

<sup>1243</sup> EH Livros 3.

<sup>1244</sup> EH Livros 4.

<sup>1245</sup> Obviamente, poderíamos dizer o mesmo de seus demais livros, inclusive pensando não só suas questões estilísticas particulares, mas também a relação entre seus *estilos* globais. Aliás, enquanto questões específicas sobre o estilo de Nietzsche tem uma farta literatura, o significado filosófico das variações de estilo e gênero ao longo de sua trajetória ainda parecem-nos merecer maior atenção.

<sup>1246</sup> EH Livros 5.

felicidade deriva da virtude. Tais convicções seriam contrassensos psicológicos que obscurecem a experiência vivida e servem de fundamento sobre o qual se desaprova a realidade. Ele arremata demarcando sua posição: “sob o nome de vício combato toda espécie da antinatureza, ou, para quem ama belas palavras, idealismo”, ouse seja, a desvalorização do mundo e do corpo, atravessado por impulsos e instintos. “Todo desprezo pela vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de ‘impuro’ é o próprio crime contra a vida”<sup>1247</sup>, assevera, voltando-se contra a castidade em clara demonstração de seu viés *anticristão*.

Tal reflexão sobre sexualidade é oportuna. Como explicitara ao final de *Crepúsculo*, a simbologia e as festas em celebração de Dioniso estão ligadas à sexualidade, à procriação, elemento básico do ciclo vital, e a um excedente de força para lidar com o doloroso e questionável no existir. Em *Ecce homo* tal contraposição prolonga-se com a citação de um trecho de *Além de bem e mal* que se assemelha a uma oração ao *Versucher-Got* [deus-tentador, deus-dos-tentadores] – reconhecido como Dioniso em 1886, e nome ausente no recorte de *Ecce homo*. “O gênio do coração, de cujo toque cada um torna mais rico, [...] mais inseguro talvez, mais grácil frágil fraco, porém cheio de esperanças ainda sem nome, cheio do nova vontade e energia, nova relutância e apatia”<sup>1248</sup>, cita Nietzsche. Após a crítica à *antinatureza* da visão cristã, ele celebra no deus ‘aliciador nato de consciências’ o fato de dar esperanças em meio à percepção dos fluxos e refluxos, como insinua o jogo de palavras ‘vontade [*Willen*]’ e ‘energia [*Strömen*]’, ‘relutância [*Zurüströmen*]’ e ‘apatia [*Unwillen*]’. Além de demonstrar a inclinação por acolher a dinâmica mundana, tal compreensão também parece indicar o reconhecimento nietzschiano das dificuldades inerentes à sua posição – que confronta o culturalmente compartilhado e aponta para um futuro incerto.

Precisamente por encontrar riqueza nas ambiguidades e na insegurança, ele pode dizer: “ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novas esperanças, também tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o alegre mensageiro*... Exatamente por isso sou também um destino”<sup>1249</sup>. A autoencenação como quem conhece o caminho reto [*rechten Weg*] e é ‘alegre mensageiro’ reforça o paralelo com Jesus – anunciador e manifestação da ‘boa nova’ – explorado em *Ecce homo*. O argumento é: ‘o caminho à verdade’ em que seguíamos tratava-se de um de um *trilho torto*. Apesar da tonalidade prepotente, essa ‘alegre mensagem’ é um tanto modesta: deixar-se ser seduzido pela promessa do único caminho é, hoje, sinal de falta de honestidade [*Rechtlichkeit*] e de perspectiva estreita

<sup>1247</sup> EH Livros 5.

<sup>1248</sup> EH Livros 6; BM 295.

<sup>1249</sup> EH Crepúsculo dos ídolos 2.

e carente. Aquele que exprime tal evento seria, por isso, *destino* [*Schicksal*]. O substantivo *Schicksal* tem em seu radical o verbo *schicken*, vertido corriqueiramente por ‘enviar’ e que diz também ‘conformar-se’, acrescido do sufixo de ação *sel*. No caso, diz respeito a cumprir determinada trajetória, não arbitrariamente, mas nas necessidades, *fatalidades* que a perfazem. Esse ser *destino* de Nietzsche seria, pois, a demarcação da imbricação entre seu caminho e o mundo em que se realiza<sup>1250</sup>. Com isso, reconhecer-se como tal significaria colocar em relevo que seu pensamento é fruto de um processo histórico, sendo o modo de anúncio mesmo parte da colocação do problema: ele acentua *sua perspectiva*.

“Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências [*Gewissens-Collision*] [...]. Eu não sou um homem, sou dinamite”<sup>1251</sup>, assevera Nietzsche no início de “Por que sou um destino”, capítulo final de *Ecce homo*. Afora a nítida linguagem profética – acentuada no conhecimento de sua ‘sina’ –, a ideia de uma ‘colisão de consciências’ remete ao embate entre a consciência moral e a consciência intelectual da falta de fundamento. Por verbalizar esse choque e concentrar em si a energia do mesmo, Nietzsche afirma-se como ‘dinamite’ – artefato de demolição que abre terreno. A dimensão explosiva de seu pensamento ganha contornos mais definidos quando o filósofo que delineia em sua trajetória uma compreensão deflacionária da verdade, polemiza: “minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne”<sup>1252</sup>. A voz estridente exprime a percepção do caráter mundano das verdades, uma ‘verdade terrível’ relativa à cultura. A transvaloração é fórmula para um ato de *autognose* [*Selbstbesinnung*] da humanidade, para um acontecimento coletivo. Esconde-se aí uma modéstia que Nietzsche já não se preocupa em realçar na conjuntura em que decide-se por radicalizar a guerra e minar o edifício situado sobre fundamentos irreparavelmente danificados.

O “prazer de *destruir*” que deriva de sua natureza dionisíaca e faz de Nietzsche “o primeiro *imoralista*” não é desvario, mas lida justamente com a visão da “autossuperação da moral pela veracidade”<sup>1253</sup>. Por isso, ele diz ser o contrário do cristão, cuja crença no bom em si representa “*não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída”, e diz que Zaratustra teria concebido o *além-do-homem* como signo de alguém forte para “a realidade

<sup>1250</sup> A hipótese de que esse ser *destino* de Nietzsche está ligado à sua participação na cultura não é uma inovação desta tese, tendo sido defendida por Werner Stegmaier cf. STEGMAIER, 2010, p. 241-278.

<sup>1251</sup> EH Destino 1.

<sup>1252</sup> EH Destino 1.

<sup>1253</sup> EH Destino 2 e 3.

*como ela é*”<sup>1254</sup> – para a assunção da transitoriedade no que carrega de duro e terrível. No momento em que nossos valores superiores se desvalorizam, que nos demos conta de que o que foi atribuído ao *em si* era uma miragem derivada da ótica humana, recusar a admiti-lo significa impor “sua existência tanto à custa da *verdade* como às custas do *futuro*”<sup>1255</sup>. A subsistência de preceitos da moral cristã na filosofia e ciência é vista por ele como *negação da realidade* – por denegar tanto um problema latente da cultura quanto a transitoriedade das coisas humanas.

Para além da descoberta do erro implicado na suposição de *outro mundo* retirado da especulação com as categorias da razão, Nietzsche ataca um segundo aspecto da *negação da realidade* praticada com base na moral cristã: o olho ruim para o enraizamento terreno da humanidade, o que ele sintetiza na expressão *difamação do mundo*. O “desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida”, pelo “necessário ao florescer”<sup>1256</sup> – o *corpo*, a *sexualidade*, o *egoísmo* – seria a maneira pela qual o cristianismo presta honras à *antinatureza*. A tal percepção ele chama de *descobrir* [*entdecken*] a moral cristã, como um trazer para fora o que se ocultava na compreensão de tal moralidade como algo *em si*. Em contraposição a essa *antinatureza* característica do instinto de *décadence*, da solidificação de uma configuração pulsional que ataca a vida e seus pressupostos, Nietzsche coloca em cena a importância da atenção à *physis*, ao estofo em que brota e cresce o existente. Esse aspecto de sua filosofia, que encontra expressões ao longo de todo seu caminho de pensamento, faz-se presente no contraponto ao cristianismo e na narrativa sobre ‘coisas pequenas’. A alternativa à nossa desconfiança em relação à metafísica é uma fidelidade à terra, que implica revalorização dos *physiologicis*.

Enquanto o ‘ideal’ se confundiu com o ‘verdadeiro’, ele serviu de consolo por vivermos em um mundo ‘aparente’ e ‘inferior’. O problema aparece quando o *mundo verdadeiro* torna-se *fábula*, e podemos reconhecê-lo como *história de um erro*, quando sua redescritção como criação demasiado humana emerge e *este mundo* vivido passa a poder ser licitamente visto como o *único*. Nossa hipótese é que a autoencenação nietzschiana enfrenta tal crise. Se “a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’” foi inventada “para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa!”, Nietzsche contrapõe a tal modo de interpretação, seu encontro de *tarefa neste mundo*. Se a “noção de ‘alma’, ‘espírito’” foi inventada “para desprezar o corpo [...], para tratar com terrível frivolidade [...] as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual”<sup>1257</sup>, ele

<sup>1254</sup> EH Destino 4 e 5, respectivamente.

<sup>1255</sup> EH Destino 5.

<sup>1256</sup> EH Destino 7.

<sup>1257</sup> Ibidem.

descreve justamente como as ‘pequenas coisas’, ‘irrelevantes’, foram determinantes em sua vida, ainda quando negligenciadas, para o encontro de *sentido*. Essa seria sua prova da possibilidade de vencer *Deus e o nada*, de liberar-se da crença no ‘além’, mas também do padecimento da *falta de fundamento*, encenando seu encontro de *razão no real*. Com sua *autoencenação*, ele revaloriza a existência mundana, a única vivida, e faz *comédia do ideal*.

Na última frase *Ecce homo*, Nietzsche sintetiza a tensão em seu pensamento com a seguinte fórmula: “Compreendeu-se a mim? – *Dioniso contra o Crucificado...*”<sup>1258</sup>. Ele retoma, assim, a contraposição delineada já ao final do *Crepúsculo dos ídolos*, colocando frente a frente dois símbolos religiosos, para contrastar modo um modo afirmativa e outro negativo de interpretação da existência. Por mais que ele demonstre sua gratidão para com os antigos, não se trata de reviver os cultos a Dioniso – a *morte de Deus* inviabiliza qualquer expectativa sobre *um deus* –, porém de trazer à tona uma perspectiva que acabou tragada pela *transvaloração cristã*. O viés *antimetafísico* sob roupagem *anticristã* e *dionisiaca* de sua filosofia aparece como a colocação diante dos nossos olhos do abismo desde o qual damos fundo e da premência de uma revalorização das coisas mundanas. Por isso ele é ‘mau’ e ‘promessa de futuro’. O paralelo entre Dioniso e o Crucificado é entre símbolos de diferentes perspectivas, que seriam *sintomas* de estados de vida – rica ou empobrecida, ascendente ou decadente, capaz de suportar e até *amar* seus fados (como Nietzsche) ou necessitada da *fuga* num além – enquanto modos de interpretar o mundo. E sinaliza futuro a pergunta ‘*compreendeu-se a mim?*’. Explorar a primeira pessoa do singular significa levar o *perspectivismo* às últimas consequências, acatando a ambiguidade como condição, sem ver nisso uma objeção ao posicionar-se *na cultura*.

O próprio *O anticristo*, ato preparado por *Ecce homo* e entendido como o todo da *Transvaloração de todos os valores* ao final de 1888, manifesta a decisão e modéstia implicada no empreendimento filosófico nietzschiano. Sem entrar nos pormenores da narrativa sobre a formação do cristianismo e sua visão de mundo, é notável o tom pessoal impresso na obra<sup>1259</sup>. Não só o termo ‘anticristo’ do título, utilizado por ele para demarcar o espanto gerado por seu

<sup>1258</sup> EH Destino 9, tradução modificada.

<sup>1259</sup> Em resumo, a história narrada é a da transformação de Cristo na figura do “Crucificado”. Este último seria a interpretação do apóstolo Paulo que seduziu bárbaros e oprimidos ao dar vazão ao ímpeto sacrificial e ao ressentimento (cf. AC 37-52). Jesus mesmo é apresentado, na “*psicologia do Redentor*”, como desprovido de ódio do mundo e de seus ofensores (cf. AC 28-36). Ademais, apenas para esclarecer o ‘aspecto pessoal’ que sugerimos existir em *O anticristo*: Andreas Urs Sommer já notou o problema de identificar o filósofo ou o livro mesmo como a figura da escatologia cristã, mas também a ligação do uso do termo à oposição de Nietzsche ao cristianismo que coloca em perspectiva os valores do mesmo – seja com um ‘nós’, anticristãos, seja com a obra, *O anticristo* (cf. SOMMER, 2013, p.19ss). Como se sabe, não há no argumento da obra a figura específica do *anticristo*, que aparece apenas como signatário da “Lei contra o cristianismo”, porém o livro mesmo em seu opor-se, o filósofo que expressa tal oposição e a preferência da imagem de Jesus como “Redentor” e não “Crucificado” são elementos da orientação anticristã do livro. Ao notarmos a aproximação nietzschiana do “*Anticristo*”, tencionamos indicar que ele realça o há de decisão e tarefa pessoal em sua guerra contra o cristianismo – ideia similar aparece em RIDLEY, 2005, p. xxii.

confronto com o cristianismo em *Ecce homo* e em sua correspondência no período de *Zarathustra* (cf. STEGMAIER, 2013, p. 81), sugere isso. O livro inicia-se com um “Prólogo” em primeira pessoa, no qual fala um “nós” que diz ter encontrado um “caminho”, “a saída de milênios de labirinto” com sua valentia, e tem em sua primeira seção um “nós, Hiperbóreos”<sup>1260</sup>, habitantes de uma terra abundante e gelada na mitologia grega, jogando com imagens de seu próprio pensamento (distância, abundância e frieza). Ademais, na segunda seção, lê-se: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”<sup>1261</sup>. O filósofo que reconhece em sua obra que os valores são criações humanas e que não há caminho ao em si, determina o *bom* a partir de *seu argumento da vontade de poder*. Ele reafirma que “a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*”<sup>1262</sup> e, daí, estabelece a *décadence*, a *hostilidade à vida* nos valores cristãos.

A volta do recurso à tese da *vontade de poder* é acompanhada, portanto, pela ênfase de que se trata de *sua posição* (“meu argumento...”, “a vida mesma é, para mim...”) e modo de valorar, determinar *bom* e *ruim* – com a *ótica da vida*, distinguindo força e fraqueza. Nesse sentido, sua volta à tese sobre a essência do orgânico está circunscrita à tarefa da *transvaloração*, a seu fazer guerra para inverter a valoração de teólogos e sacerdotes. Não se trata de argumento correspondencial, de uma visão epistemologicamente mais adequada da vida. Ele o evidencia ao afirmar: o sacerdote “*determinou* os conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’”; e contrapor: “nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’”<sup>1263</sup>. A despeito do tom alto, trata-se de ver a verdade desde uma cautela, que, no lugar de derivá-la do divino, a apreende na recolocação do ser humano “entre os animais”<sup>1264</sup>, sem primazia. O anúncio da transvaloração não suprime os valores cristãos, todavia cria uma fissura em que eles aparecem como interpretação, minando a identificação dos mesmos com uma ordem moral do mundo. Dessa fissura, Nietzsche olha a valoração cristã como *sintoma* de “um retrocesso fisiológico, uma *décadence*”, que cria um “Deus degenerado em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta”<sup>1265</sup> – e explora, assim, a diferenciação simbolizada no encerramento de *Ecce homo*.

Essa ousada tomada de posição *anticristã*, desdobramento de sua tentativa de *superar*

<sup>1260</sup> Cf. AC Prólogo, 1.

<sup>1261</sup> AC 2.

<sup>1262</sup> AC 6; cf. AC 7, 8.

<sup>1263</sup> AC 13.

<sup>1264</sup> AC 14; cf. AC 13.

<sup>1265</sup> AC 17 e 18, respectivamente.



a *metafísica*, ganha contornos ainda mais radicais ao final da *O anticristo*. Nietzsche afirma peremptoriamente: “Eu *condeno* o cristianismo, faço à Igreja cristã a mais terrível acusação que um promotor já teve nos lábios. Ela é, para mim, a maior das corrupções imagináveis”<sup>1266</sup>. Tal corrupção é exatamente o que ele chama de desprezo do mundo, decorrente do instinto de *décadence*, que atenta contra as condições mais básicas de existência e contra a própria realidade. Se “o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade – pelo primeiro dia do cristianismo!”, suas palavras finais são o último dia desse acontecimento, pois ali realiza-se “[t]ransvaloração de todos os valores!...”<sup>1267</sup>. O gesto é radicalizado com a inclusão de uma *Lei contra o cristianismo*, “Proclamada no dia da salvação, dia primeiro do ano um (– em 30 de setembro de 1888 do calendário falso)”, assinada por: “*O Anticristo*”. A circunstância de endurecimento da guerra ao cristianismo é também aquela em que Nietzsche se compromete mais intensamente, com voz rouca, em primeira pessoa. A contenda a respeito de se isso seria fruto verde do colapso de janeiro de 1889 não é passível de resolução. Nosso argumento, no entanto, é que sua atitude aparentemente tola é coerente com seu percurso e carrega uma pertinente dimensão filosófica: o *ver a ciência com óptica de artista, mas a arte com a da vida* converte-se na delimitação de sua *perspectiva mundana*, apresentada na *autoencenação* nietzschiana como alguém que afirma integralmente a existência e, então, dá sinais de grande saúde. Nietzsche está comprometido com seu tempo ao ponto de o confrontar assumindo a parcialidade da perspectiva como condição, porém argumentado pela legitimidade de seu empreendimento de *transvaloração*, sem ceder em sua posição pública.

O recurso estilístico a uma *autoencenação* adquire, dessa forma, contornos propriamente filosóficos, sendo não só recrudescimento e reorientação da postura *antimetafísica* que acompanha sua trajetória, todavia talvez uma antecipação peculiar do que a filosofia tem chamado contemporaneamente de atitude *pós-metafísica*<sup>1268</sup> (como discutiremos melhor). Tal recurso seria, portanto, não mera idiosincrasia, mas fruto maduro de seu caminho de pensamento, um modo de, ao mesmo tempo, comprometer-se com uma afirmação radical de nosso enraizamento na *physis*, na terra, e assumir que não pode oferecer mais do que uma perspectiva, uma dação de sentido no meio do mundo. Nessa tomada de posição, Nietzsche

---

<sup>1266</sup> AC 62.

<sup>1267</sup> Ibidem.

<sup>1268</sup> Ironicamente, Jürgen Habermas é um dos pensadores que trabalha mais detidamente com a ideia da filosofia ter entrado em uma época *pós-metafísica* (cf. HABERMAS, 1990), de modo algum reconhecendo Nietzsche como um precursor – a quem vê como defensor do irracionalismo e um antimetafísica que pretende desgarrar-se absolutamente da tradição. Nós arriscamos a hipótese de que o caminho de pensamento nietzschiano carrega traços pós-metafísicos mesmo reconhecendo, no que estamos de acordo com outros intérpretes (MÜLLER-LAUTER, 1997; CONSTÂNCIO, 2013), que ele adota posições antimetafísicas durante seu percurso. Compreendendo-se esse prefixo ‘anti-’ não no sentido de uma mera negação, mas de um colocar-se além, fica em aberto a possibilidade de um ‘pós’. Voltaremos a esse ponto em nossas Considerações Finais.

ênfatiza seu modo artístico de olhar para a vida e mostra a proveniência mundana de seu pensamento – a brotação de sua tarefa em meio às contingências do percurso. A mundanidade da filosofia nietzschiana revela-se tanto em seu voltar-se ao vivido (inclusive nas coisas pequenas) quanto no reconhecimento de sua imbricação à cultura (ainda que para problematizá-la). A *autoencenação* seria, dessa forma, decisão por um caminho – caminho discutível, sem dúvidas, mas não resultado de um pensamento desorientado, sem rumo, porém que em alto-mar navega resolutivo, adiante, com um futuro mundano em seu horizonte.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 5.1 As abordagens do problema da metafísica na filosofia mundana de Nietzsche

As idiossincrasias e os desvios presentes na trajetória intelectual de Nietzsche suscitam a pergunta – que ele prevê poder vir a ser direcionada a “*nós, aeronautas do espírito*”, no aforismo final de *Aurora* (1880): sua *sina* não teria sido “naufragar no infinito?”<sup>1269</sup>. Essa dúvida parece pairar sobre o pensamento nietzschiano não só devido à interpretação de que ele teria se perdido em seu percurso, como à compreensão de que sua postura antimetafísica padeceria da dificuldade de manter-se presa ao procedimento metafísico de determinação do que vige no todo<sup>1270</sup>. Nós, ao contrário, tentamos mostrar no decorrer desta tese que se é verdade que ele por vezes flerta com a tradição metafísica e arrisca-se demasiadamente em seus últimos passos, também parece-nos desenhar de maneira consistente e coerente um caminho de pensamento que abre direções um tanto distintas da tradição filosófica que o precede. Nossa hipótese é que a especificidade de sua filosofia passa pela relação entre arte e vida, nos diferentes entrelaçamentos fisiológico-estéticos. Não que ele crie essa via *do nada* e que nele se encerre *o caminho*, parte de um porto e estanca em um ponto que indica horizonte futuro. A propósito, no mesmo texto de *Aurora* que aponta para um possível naufrágio em seu destino, ele nota: “Todos os nossos grandes mestres e precursores [num mastro ou num recife] pararam [...]: assim também será comigo e com você! Mas que importa a mim e a você! *Outros pássaros voarão adiante!*”<sup>1271</sup>. Nestas Considerações Finais, argumentaremos que, no acabamento da trajetória de Nietzsche, vemos indícios de início para outros pássaros e navegantes.

Para isso, precisamos lidar com perguntas que perduram: como falar de coerência em um caminho de pensamento marcado por uma atitude *antimetafísica* que buscaria apenas sustentar-se distintamente, em um *princípio* fisiológico-estético, na elaboração de contraponto, constituindo-se como *outra metafísica*? Aquele que *inverte* as valorações habituais não teria sido, pois, ingênuo demais em sua tentativa de *superar a metafísica*? Enfim, não corresponde a um naufrágio postar-se como antimetafísico a partir do recurso a uma *doutrina anticristã, dionisiaca* e da celebração de *Dioniso contra o Crucificado*? Os três capítulos que compõem esta tese tentaram lidar com essas questões difíceis, que colocam sob suspeita o rigor da

<sup>1269</sup> A 575, tradução modificada.

<sup>1270</sup> A interpretação de que Nietzsche teria desviado de um percurso coerente em 1888 aparece em COLLI, 1967, p. 450ss; JASPERS, 1963, p. 98; JANZ, 2016c, p. 20. Sobre o enredamento nietzschiano na metafísica cf. FINK, 2003, p. 164ss; HABERMAS, 2000, p. 141; HEIDEGGER, 1987, p. 3ss.

<sup>1271</sup> A 575.

filosofia ou, pelo menos, da autocompreensão nietzschiana de seu empreendimento. Embora se possa admitir certa ambiguidade no fato de sua contraposição à metafísica ser acompanhada, por vezes, de uma determinação do que *é o mundo*, não se pode deixar de observar que mesmo as postulações de Nietzsche que possuem maior carga ontológica – como as do *uno-primordial* e da *vontade de poder* – são criticamente estabelecidas e abertamente interessadas. Não se trata, então, dogmatismo, mas de encarar a retração do terreno da metafísica como oportunidade para experimentar teses sobre o existente que confrontem a suposta ordem moral do mundo.

Argumentamos que Nietzsche adota uma duradoura atitude antimetafísica, porém com diferentes perfis, pendulando entre a equiparação e o ultrapassamento. Portanto, sua busca por opor-se à tendência dominante na tradição filosófica, de negação deste mundo em prol de um *além* livre do erro e do errático próprios do transitório, desdobra-se ou na determinação alternativa do princípio imanente – *arché* – a viger em todo aparecer ou na alegação que as proposições sobre o fundo do real são *interpretações* provenientes da artística *perspectiva* humana. O traço comum dessas duas direções presentes em seu empreendimento filosófico é uma atenção para o entrelaçamento fisiológico-estético em que está envolvido a existência humana, para seu enraizamento pré-reflexivo, intuitivo, corporal na *physis*. Com as diferenças características de um pensamento assistemático e que faz da realização mesma do percurso a possibilidade de unidade, a filosofia nietzschiana é marcada por realçar que a abertura humana no mundo dá-se de maneira interessada. Essa compreensão geral, como sugerimos nos capítulos que conformam esta tese, está em voga naquela que o filósofo reconhece como uma tarefa importante de seu pensamento: *ver a ciência com a óptica de artista, mas a arte com a da vida*, cujos pontos elementares são a atividade *conformadora da perspectiva* como condição de existência do vivente e a percepção de um *sentido fisiológico* das expressões espirituais.

Esse parece-nos um ponto de partida mesmo para a *metafísica de artista* ou *da arte* de *O nascimento da tragédia* (1872)<sup>1272</sup>, que contra a condenação do mundo, cujo modelo seria o socratismo, busca uma afirmação da existência. Nietzsche aproveita a percepção de que haveria na cultura helênica trágica um favorecimento da vida em sua integralidade, devido ao predomínio dos *impulsos artísticos* apolíneo e dionisiaco – da visão da bela aparência e da unidade da vida eterna sob a transitoriedade –, como inspiração para uma metafísica imanente, que aponta para a justificação do mundo como obra de arte. No final dos anos 70, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), ele muda a abordagem e afasta-se do anseio de oferecer uma metafísica alternativa, intencionando uma *superação da metafísica* através da suspensão

<sup>1272</sup> Aliás, Nietzsche enfatiza esse aspecto de sua obra de estreia em um apontamento escrito em 1880, notando que sua hipótese sobre um uno-primordial artista servia de base para o problema da origem da ilusão dos sentidos cf. NF 1880 10[E93].

da coisa em si e da crítica aos prejuízos derivados da moralização do processo do mundo. Ele volta-se, então, à aparência, tomando a relatividade e ambiguidade do olhar – derivada do condicionamento pulsional da abertura humana no mundo – como ponto de partida para a reiteração de que o erro, a invenção faz parte de nossas condições de existência. Por fim, em suas publicações de 1883 a 1888, Nietzsche mostra-se decidido pela radicalização de sua crítica à metafísica à partir do acento na dimensão perspectivística da vida, recorrendo à tese da *vontade de poder* como *sua arte de interpretação oposta* e à colocação de si em cena no delineamento de sua capacidade para a tarefa da *transvaloração dos valores*. Em ambos os casos, fisiologia e estética entrelaçam-se em seu pensamento na ideia de *perspectiva*, que realça o sentido doado ao mundo como fruto de uma vida – em estado ascendente ou *décadent*.

Reconhecidas essas diferenças em sua busca de uma postura *antimetafísica*, que não significam rupturas e sim reorientações de percurso (malgrado a passagem de *O nascimento da tragédia* para *Humano* tenha representado uma *crise*<sup>1273</sup>), é interessante demarcarmos que não acreditamos que haja antinomias no pensamento nietzschiano no que diz respeito à metafísica. Nem os desvios e vias secundárias de sua trajetória traduzem-se em paradoxos da obra, nem suas aproximações com o procedimento metafísico de postular algo sobre o mundo como totalidade contradizem sua crítica à metafísica. Por um lado, o fato de Nietzsche ter iniciado sua produção filosófica com uma *metafísica, de artista*, é crucial para sua autointerpretação como alguém que capaz de criticar a modernidade, por ter, de certo modo, compartilhado das esperanças de um poesia conceitual edificante mesmo na retração do terreno da metafísica<sup>1274</sup>. Ademais, sua *justificação estética* da existência opõe-se à ideia de uma ordem moral do mundo, elogiando na arte seu interesse pelo perspectivístico e pelo erro<sup>1275</sup>. Por outro lado, a tese da *vontade de poder*, por mais que aparente ser palavra derradeira sobre o mundo, assume-se como *interpretação oposta* e modo de fazer vir à superfície a influência dos preconceitos morais em nossa compreensão do mundo<sup>1276</sup>. Ademais, se ele aponta para o ímpeto metafísico de fazer do elemento estruturante do existente algo unitário e incondicionado – e intransitório –, a vontade de poder é princípio múltiplo e relacional – e devenida<sup>1277</sup>.

Mesmo com tais justificativas e concessões, como dissemos, não nos parece equivocado reconhecer em Nietzsche aproxime-se fortemente de uma metafísica em algumas

<sup>1273</sup> Cf. EH Humano 1. Como observamos na seção 4 do Capítulo 3, no período de escrita dos *Prefácios* de 1886, Nietzsche observa a distância existente entre sua obra de 1872 e a de 1878 cf. BVN 1886 730 (carta de 16 de agosto a Ernst Fritzsche).

<sup>1274</sup> Esperança ligada às ideias langleana da função edificante da filosofia (cf. LANGE, 1881, p.347) e schopenhaueriana de uma “necessidade metafísica” do ser humano (cf. MVR II § 16), como discutimos na seção 2 do Capítulo 1.

<sup>1275</sup> Cf. NT Autocrítica 5.

<sup>1276</sup> Cf. BM 22, 23.

<sup>1277</sup> Cf. BM 36; GM II 12; NF 1885 38[12] – tal texto fecha o apócrifo *A vontade de poder* (cf. VP 1067).

ocasiões. Aliás, como observado no Capítulo 3, ainda que a vontade de poder seja princípio relacional baseado em uma multiplicidade de forças, a relação mesma é *uma*, de modo que a tese é englobada na percepção da intuição metafísica fundamental como ‘*tudo é um*’<sup>1278</sup>. Evidentemente, se outras caracterizações importantes do pensamento metafísico feitas por Nietzsche são a de que o mesmo baseia-se na *oposição de valores* e na busca do *incondicionado*, a *vontade de poder* não incorre em tais preconceitos, pois opera com gradações e relações imanentes, com condicionamentos mútuos. Enfim, com todas as peculiaridades que se possa ver na tese nietzschiana, não é gratuita a percepção bastante frequente de que a vontade de poder constitua um tipo de metafísica – sobretudo, pensando-se *metafísica* como a busca de determinar o *ente como tal e na totalidade* (e assumindo-se ‘relação’ como ‘ente’). No entanto, aceitá-lo é diferente de alegar que haja tal ingenuidade na ‘tese principal’ nietzschiana que faça sua filosofia antimetafísica constituir-se como acabamento da metafísica (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 151ss) ou padecer de incontornável incoerência (cf. POELLNER, 1995, p. 286ss). Afirmamos: não é esse o caso.

A vontade de poder é um experimento realizado em um período bem delimitado da trajetória de Nietzsche como forma de minar a pretensão da tradição metafísica de encontrar uma *coisa em si* – incondicionada – e de apresentar uma alternativa a visões cristalizadas na cultura. Talvez mais importante: tal experimento é marcado pelo forte comprometimento daquele que o realiza, algo expresso pelo fato da vontade de poder vir à público como ensinamento dado pela vida a um poeta-profeta e pela constante demarcação de que se trata de *sua tese*<sup>1279</sup>. Cabe ainda lembrar que a noção aparece nos discursos zaratustrianos e em *Genealogia da moral* (1887) como determinação da essência da vida e em *Além de bem e mal* (1886) como explicação para a totalidade do mundo, entretanto perde sua centralidade e força ontológica nos livros de 1888. Apesar da importância da vontade de poder nas obras de 1886 e 1887, longe de palavra derradeira e doutrina capital de Nietzsche, – essa é nossa hipótese – ela é apenas uma das expressões de sua crítica à metafísica e de sua *tentativa de transvaloração dos valores*. Em *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce homo* e *O anticristo*, a transvaloração permanece no centro de suas preocupações, mas não sobre a base da vontade de poder – ainda que o tema apareça ocasionalmente – e sim como *empreendimento* do filósofo antimetafísico, anticristão e último discípulo de Dioniso. Em seus três últimos livros, Nietzsche apresenta suas heterodoxias filosóficas, narra a si sua vida e obra e descreve *sua* condenação do cristianismo – chegando a

<sup>1278</sup> Tal ideia, que aparece na interpretação de Tales em FTG 3, foi por nós abordada no Capítulo 1, seção 5. Sobre a possibilidade de ver-se na relação entre forças uma determinação do ser dos entes cf. RICHARDSON, 1996, p. 18ss.

<sup>1279</sup> Cf. Za II Da superação de si mesmo; BM 36; AC 6; NF 1885 38[12].



identificar-se como *Anticristo*, *finesse* ligada a seu portar-se como *comediante do ideal*<sup>1280</sup>.

Pode-se dizer que, no limite, no momento em que assume a *transvaloração* como tarefa e posta-se decididamente como antimetafísico e anticristão ele enfatiza tratar-se de *sua perspectiva* ao investir em uma *autoencenação*, com a colocação de certo ‘Nietzsche’ como um ‘si mesmo’ em cena ao lançar-se à guerra. Salta aos olhos que, com tal resolução, ele salienta a presença dos limites, da parcialidade da visão sem renunciar à expressão de sua percepção, de sua interpretação da circunstância epocal e à força de sua perspectiva – de sua capacidade de *deslocar perspectivas*. Como insinuamos ao final do último capítulo deste trabalho, por mais temerário que seja o passo dado diante do abismo [*Abgrund*], ele representa uma busca pela apresentação de sua posição sem a necessidade assumir grandes compromissos ontológicos, o que significa evitar recair nos modos de uma metafísica. Assim, há um quê de *superação da metafísica* em sua atitude, não como negação de que faz parte da experiência humana do mundo uma *dação de fundo* [*Grund*], de *sentido*, mas como reiteração que o sentido dado é temporalmente determinado e demasiado humano. A contraposição nietzschiana à tradição não se constitui como mera negação devido ao entendimento de que, até então, esteve equivocada acerca da estrutura do mundo, mas decisão pela ação *na* cultura, dentro da circunstância em que os valores superiores da humanidade mostram-se em sua *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*].

O fato de Nietzsche intervir no contexto intelectual em que se vê imerso em linguagem polêmica – até mesmo, *cínica* – não atesta contra isso, mas reforça sua inquietação com o que considera uma recusa da época em lidar com o problema latente da experiência da *falta de sentido* [*Sinnlosigkeit*]<sup>1281</sup>. Sem dúvida, o modo de enfrentamento do problema suscita discussões sobre as limitações das abordagens nietzschianas, por exemplo, a crítica ao cristianismo a partir de uma postulação sobre o que seria a *essência da vida* e a defesa de sua posição por meio de argumentos *autorreferentes* e da autoexposição elogiosa – com a apresentação de um ‘Nietzsche’ como *tipo oposto*, personagem e figura de pensamento. No entanto, parece-nos que ao colocar em relevo a figura do filósofo que realiza a crítica, inclusive reconhecendo que sua capacidade para tanto é fruto de uma trajetória terrena, Nietzsche distancia-se da postura metafísica e antecipa a visão de que o filósofo não tem mais a oferecer do que uma perspectiva refletida e relativamente informada. Mais do que arrogância, ao comprometer-se em sua crítica, emerge a modéstia de quem acredita ter em mãos instrumentos para pensar e confrontar seu ambiente cultural ao mesmo tempo em que realça o *interesse* em

<sup>1280</sup> Cf. EH Livros 2; AC Lei contra o cristianismo; GM III 27. Essa identificação de Nietzsche como *anticristo* já foi notada na literatura secundária (cf. STEGMAIER, 2013, p. 81).

<sup>1281</sup> Cf. GM III 28.

seu ponto de vista. Delineia-se, dessa forma, outra dimensão da mundanidade da filosofia nietzschiana, agora em uma orientação pós-metafísica.

## 5.2 Perspectiva de uma atitude *pós-metafísica* na filosofia mundana de Nietzsche

Como Nietzsche reconhece no último capítulo de *Ecce homo*, sua obra vocaliza um *choque de consciências* em desdobramento em seu tempo<sup>1282</sup>: a tensão entre a certeza acerca da superioridade de nossos valores atuais e a percepção da impossibilidade de fundamentação de tal certeza, do abismo que nos cerca. É nesse sentido que dizemos que Nietzsche propõe-se a intensificar a ideia de uma *superação da metafísica*, não com a proposição de um novo fundamento mas com tematizando a desconfiança vigente na cultura. Na guerra contra a metafísica e a moral cristã, certamente, delineia-se um embate polêmico entre o que seria um modelo de negação e outro de afirmação do mundo, todavia há também a diferenciação entre o desespero do sentido e o acatamento da situação trágica da ausência de sentido prévio vivida pela época, desdobrado na admissão da provisoriidade e relatividade das interpretações. O esforço de superar a metafísica não implica ignorar que nós provemos o mundo de sentido e, em certa medida, de um fundo por meio de nossa relação interessada – intencional –, mas admitir a parcialidade, a incerteza e mesmo a ambiguidade. Esse pano de fundo, sobre o qual se realiza a crítica, é aquilo que torna lícito ver Nietzsche como um pensador que aproxima-se – com suas particularidades – do que se pode entender como atitude *pós-metafísica*, como alguém que já não carrega o anseio de solucionar a pergunta pelo sentido e fundamento, mas narra a *história* dessas tentativas de determinação do *ser dos entes* e entra em uma interlocução com sua cultura para refletir e interpretar um problema a vigorar nela.

Não se pode deixar de notar que já foi encontrado no pensamento nietzschiano as sementes de diversas correntes e acontecimentos intelectuais do século XX – o filósofo alemão teria sido uma influência, por exemplo, para a teoria crítica (cf. CHAVES, 2016, p. 55), a fenomenologia (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 2), a hermenêutica (cf. VATTIMO, 1985, p. 9) e, mais amplamente, o que se convencionou chamar de ‘pós-modernismo’ (HABERMAS, 2000, p. 121) e mesmo a ‘virada linguística’ (cf. LARGE, 1993, p. xiv). Por um lado, tais associações de Nietzsche com correntes que o sucederam sugere que a multivocidade de seu pensamento dá margem para as mais diversas correlações e apropriações, embora possam significar ainda um esvaziamento dos traços particulares de sua filosofia. Por outro, elas

---

<sup>1282</sup> Cf. EH Destino 1.

sinalizam um aspecto importante da filosofia nietzschiana: o fato de que ela pode ser compreendida como uma das expressões de uma transição na história da filosofia. Essa última via interpretativa é a que tomamos aqui. Nossa leitura é que, em Nietzsche, a alegação da consciência intelectual da falibilidade das proposições de última instância, do encontro de algo incondicional, ganha contornos agudos. A demarcação das fronteiras do intelecto humano está na base de diversos eventos filosóficos coexistentes e posteriores ao pensamento nietzschiano e enseja uma mudança de postura que, em certa medida, é comum às correntes a que Nietzsche é associado: o interesse desloca-se do problema da estrutura fundamental da realidade para a tematização da dimensão cultural das compreensões humanas ‘fundamentais’.

Na passagem para o século XX, o olhar filosófico – sobretudo, na dita ‘filosofia continental’ – tende a transitar do problema do mundo em si para o mundo humano e para a vida humana no mundo. Esse traço comum desdobra-se no que o pensamento contemporâneo chama de atitude *pós-metafísica*. Em linhas gerais, tal atitude diz respeito ao reconhecimento da dissolução da possibilidade de encontro de um fundamento atemporal e transcultural do existente e, por consequência, da inviabilidade da determinação de uma ideia de bem universalmente válida e de uma verdade que esteja para além da conjuntura das relações humanas<sup>1283</sup>. Nesse contexto, a verdade aparece não como descoberta da palavra derradeira sobre o mundo, mas como dimensão coletivamente negociada e passível de revisões no transcurso da cultura – concepção compartilhada pela filosofia nietzschiana. A manifesta tendência antimetafísica, de viés anticristão, e as reflexões sobre a irredutível si-mesmidade no processo de autocriação humano podem fazer com que Nietzsche não seja visto como um filósofo particularmente comprometido em contribuir com a reflexão sobre a experiência culturalmente compartilhada (cf. HABERMAS, 2000, p. 140; RORTY, 1989, p. 96ss). Isso, no entanto, parece-nos desdobrar-se em uma parca atenção para os motivos que subjazem sua crítica da modernidade e da tradição filosófica.

---

<sup>1283</sup> Para citarmos dois dos principais filósofos contemporâneos que operam com a concepção de que a filosofia teria entrado em um momento que pode ser caracterizado como *pós-metafísico*, tais ideias aparecem – apesar das discordâncias específicas – em Jürgen Habermas e Richard Rorty. Habermas, um dos precursores do debate, escreve em *Pensamento pós-metafísico* (1988): “Em seu papel de intérprete, que lhe permite mediar entre o saber dos *experts* e a prática cotidiana necessitada de orientação, a filosofia pode utilizar-se deste saber e contribuir para que se tome consciência de tais deformações do mundo da vida. Isto, porém, como instância crítica, porque ela já não está de posse de uma teoria afirmativa da vida correta. Após a metafísica, o todo não objetivo de um mundo da vida concreto, presente apenas como pano de fundo, escapa a toda captura teórica” (HABERMAS, 1990, p. 59-60). Portanto, não caberia mais à filosofia oferecer uma palavra derradeira que solucionasse as incertezas da existência e oferecesse o caminho à boa vida, o máximo que poderia fazer é participar do diálogo público articulando os saberes enquanto se tematiza aspectos do mundo vivido. Já Rorty, em entrevista publicada em 1995, no *The Harvard Review of Philosophy* – intitulada “Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture” –, afirma: “Uma cultura poetizada, ou pós-metafísica, é aquela em que o imperativo que é comum à religião e à metafísica – encontrar uma matriz a-histórica e transcultural para o pensamento de alguém, algo em que tudo pode caber, independentemente de seu tempo e lugar – dissolveu-se e desintegrou-se” (RORTY, 1995, p. 59). Ambos indicam questões presentes na percepção nietzschiana.

Ainda que seja precisa a compreensão de que Nietzsche aponte na história da filosofia uma constante niilista (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 151ss) – devido à expectativa de um *outro do mundo* redentor que implica, a grosso modo, uma *condenação deste mundo* em função de algo *improvável*, logo, uma *vontade de nada* –, é necessário observar que a conclusão do filósofo alemão só é possível em determinada circunstância epocal. A denúncia nietzschiana dos erros da razão que sustentam a filosofia metafísica é resultado de um percurso intelectual em que o criticismo kantiano cumpre papel nodal – ponto, aliás, comungado na percepção hodierna do contexto pós-metafísico da filosofia. Assim, a radicalização da crítica promovida pelo pensamento de Nietzsche (cf. DELEUZE, 1983, p. 52), que culmina em sua dura posição acerca da tradição filosófica, tem suas condições de possibilidade no fato de que ele é um filósofo que escreve no final do século XIX a partir do acúmulo de discussões que o antecederam. A compreensão de que a *superação da metafísica* experimentada por Nietzsche passa por uma nova determinação – quem sabe se mais correta – da estrutura da realidade, de que sua tese da *vontade de poder* é o que legitima e sustenta sua orientação antimetafísica e anticristã acaba por ocultar seu interesse pela interlocução com seus contemporâneos, em um ambiente cultural. A crítica nietzschiana se realiza no momento em que se evidencia a impossibilidade de qualquer caminho ao *em si* (em que a própria concepção de falar de um *em si* torna-se problemática), em que a pergunta acerca do sentido da existência mostra-se sem solução consoladora, surgindo diante de nós de maneira terrível<sup>1284</sup>.

Como já argumentamos, embora busque evitar certos preconceitos presentes na tradição (como a da substância unitária fundamental e do incondicionado), a heurística antimetafísica da vontade de poder flerta com os modos da filosofia metafísica na medida em que fornece uma determinação do todo. Porém, na prática, longe de visar a pacificação da visão da falta de fundamento e sentido prévio do mundo, a vontade de poder intensifica o caráter problemático da existência ao fazer da transitoriedade, da perspectiva, da interpretação, do condicionado elemento da conformação do real. De todo modo, os riscos impostos por esse caminho tomado como parte *tentativa de transvaloração* nietzschiana não podem ser desprezados. Ao tratar o projeto de obra *A vontade de poder* como “sistema de pensamento”<sup>1285</sup>, Nietzsche dá indícios de que ele próprio compreende a aproximação da tradição que ronda uma filosofia organizada em torno de um conceito básico. Mesmo no período em que se utiliza mais frequentemente de tal noção, todavia, é comum o acento na dimensão interessada de seu projeto em específico (expresso na demarcação de sua ambição de contrapor-se a compreensões

<sup>1284</sup> Cf. GC 357.

<sup>1285</sup> BVN 1886 784 (carta do final de dezembro de 1886 a seu editor Ernst Fritsch).

cristalizadas e no recurso à voz em primeira pessoa) e do fazer filosófico em geral (manifesto na concepção da base pulsional do pensamento e do ‘comando’ dos *filósofos do futuro*).

Dito isso, cabe ressaltar novamente que, reconhecida sua importância sobretudo em *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*, a ideia de *vontade de poder* perde força ao longo de 1888, sendo secundária nos livros publicados em tal ano e irrelevante na autocrítica intelectual de *Ecce homo*<sup>1286</sup>. Note-se que o projeto mesmo de uma *tentativa de transvaloração de todos os valores* sob o título principal *A vontade de poder* é definitivamente abandonado por Nietzsche em agosto de 1888 (cf. MONTINARI, 1996, p. 63), dando lugar ao plano de obra *Transvaloração de todos os valores* – a princípio em quatro livros e, mais tarde, identificada a *O anticristo*. No contexto de tal mudança de rumo, Nietzsche exacerba um aspecto de seu pensamento com precedentes em sua obra: a apresentação das contingências de sua trajetória no meio do mundo moderno como aspecto que o capacitou para sua crítica – o que serviria de “prólogo” do ato principal da *transvaloração*<sup>1287</sup>. Tal decisão é relevante para nós, sobretudo, porque Nietzsche enfatiza, dessa maneira, a dimensão pessoal de sua tomada de posição e sua incursão no seio da cultura criticada. Ou seja, em vez de colocar o peso de seu empreendimento sobre uma concepção ontológica alternativa, ele investe na narrativa do tornar-se de sua *perspectiva* mundana, oriunda de um clima espiritual e das fatalidades de uma vida contingente.

A elevação de tom acompanhada nos escritos de 1888 – com a descrição estridente de seu gosto contrário a um ídolo de seu tempo, de suas heterodoxias filosóficas, de sua vida e obra e de sua oposição ao cristianismo – pode ser lida, portanto, mais como modéstia do que prepotência ou desespero (cf. STEGMAIER, 2013, p. 69). O gesto parece-nos explicitar os limites do discurso filosófico, delineando a parcialidade e o interesse em que está envolto. A *autoencenação* de Nietzsche nos passos tardios de seu caminho de pensamento é parte do reconhecimento da relatividade de seu ponto de vista – derivado da assunção do irrecusável perspectivismo em que aparece um mundo com sentido – e de que, se não cabe ao filósofo acreditar que dispõe de uma palavra derradeira, isso não significa recusar-se a assumir uma posição no mundo. Essas são características que apontam para uma atitude pós-metafísica. Por

---

<sup>1286</sup> Esse aspecto já foi notado, recentemente, por outros intérpretes de Nietzsche. Brian Leiter, por exemplo, faz a seguinte consideração: “Eu estou inclinado à perspectiva esperançosa de Clark de que a metafísica maluca [da vontade de poder] é realmente apresentada em um tom irônico, e que Nietzsche, o naturalista, bem o sabe. O fato de que [...] ele não atribui nenhuma importância à metafísica maluca em sua própria avaliação do seu corpus, é uma razão adicional para ser esperançoso a esse respeito” (LEITER, 2011, p. 117s). Também Werner Stegmaier, notando a ausência de uma reflexão sobre a vontade de poder em *Ecce homo*, observa: “Nossa tese é a de que, em *O Anticristo*, Nietzsche questiona sua doutrina central da vontade de poder. Com sua ‘teoria do tipo Jesus’, ele esboça uma vida sem vontade de poder; na medida em que uma tal vida foi possível, isso parece ter despertado em Nietzsche a suspeita de que a sua doutrina da vontade de poder pudesse ser propriamente apenas algo de ‘desejável’, cuja origem remontaria à sua própria vontade de poder. Nietzsche não desiste, porém, do pensamento da vontade de poder, e nem o deixa em contradição” (STEGMAIER, 2013, p. 66).

<sup>1287</sup> Como ele afirma em carta, um prólogo “cuspidor de fogo” (cf. BVN 1888 1142 – carta de 13 de novembro a Köselitz).

mais que seja correto afirmar que a história da filosofia seja marcada pela atividade de argumentação e refutação e por uma mais ou menos regular preocupação com os limites da consciência e da linguagem (cf. GERHARDT, 2013, p. 127; PUNTEL, 2013, p. 179), não se pode ignorar a especificidade do lugar da metafísica após Kant<sup>1288</sup>. Aliás, a postura antimetafísica e anticristã de Nietzsche realça tal especificidade ao demarcar a necessidade de encarar-se o esvaimento da esperança do fundamento – argumento lançado contra expectativas nutridas, em sua vizinhança, por metafísicas pós-kantianas, por neokantianos e positivistas.

A busca por colocar sua época diante da crise em latência revela-se na decisão de Nietzsche pela guerra, realizada sob o signo da *transvaloração dos valores* – sintetizada por sua identificação como *discípulo de Dioniso* e *anticristo*. A provocativa contraposição ao cristianismo pode ser entendida como ataque aos resíduos metafísicos vigente na compreensão de mundo que habita o imaginário moderno: sua percepção é a de que as certezas fundamentais e valores superiores ainda vigentes sustentam-se às custas da retidão em relação à inegável incerteza a pairar no horizonte<sup>1289</sup>. O desprezo pelo mundo manifesto no anseio de um além redentor, livre do problemático, renova-se na recusa moderna em ver o infundado daquilo que é preconcebido como dado da realidade – que, assim, fica imune à crítica e vale o esforço de fundamentação. Em meio à percepção da experiência da falta de fundamento em seu tempo, todavia, ele não estanca na negatividade da visão do limite, mas adota um sensualismo mitigado como princípio regulativo – ressaltando a consistência do ‘sensível’ –, assume o tornar-se terreno do ser humano como hipótese lícita, enfatiza o caráter transitório do que está envolvido na dinâmica mundana e admite orgulhosamente nossa ‘condenação’ à perspectiva. A desconfiança gerada por sua ênfase na dimensão estética da existência (o esteticismo), por seu recurso a uma *história do desenvolvimento* das coisas humanas (o naturalismo) e por sua pungente autoencenação é compreensível. Mas nenhum desses aspectos de que lança mão em sua crítica é mero capricho, eles decorrem de compreensões partilhadas por sua cultura.

O destaque do aspecto perspectivístico de nosso endereçamento ao mundo, da experiência humana na transitoriedade e do caráter interessado de nossas interpretações é sua maneira de confrontar o ímpeto moderno de estar seguro enquanto vive sob ruínas. Nesse sentido, mesmo que soe estridente, Nietzsche não se coloca fora da cultura, mas é dentro dela, inclusive como herdeiro da retidão e veracidade cristãs, que ele realiza a crítica e vê a

---

<sup>1288</sup> Lorenz Puntel e Volker Gerhardt opõem-se, com tais observações, especificamente à Habermas. Embora relevante, tal argumento não nos parece invalidar a compreensão de que, após o advento da crítica kantiana, há uma alteração no panorama da filosofia: o falibilismo não está restrito à possibilidade de ‘melhores argumentos’, mas tornou-se experiência de tal modo presente que a pretensão filosófica de solucionar o enigma da existência torna-se anacrônica (cf. HABERMAS, 1988, p. 19ss).

<sup>1289</sup> Cf. EH Destino 1.



*autossupressão da moral*<sup>1290</sup>. É bem verdade que em *Ecce homo* e *O anticristo* ele abre mão da cautela e agrava sua perspectiva mundana, antimetafísica e anticristã, mas o faz tomando como *tarefa* enfrentar a crise que atravessa a época e delineando seu querer *ser o oposto* dos negadores do mundo. A despeito da radicalidade e agressividade com que se decide por certas posições, ele coloca-nos constantemente em guarda a respeito da presunção de uma verdade derradeira ou valor absoluto. Todavia, quando o que resta do mundo metafísico é apenas um ponto de interrogação insolúvel, Nietzsche toma a facticidade da vida como única pedra de toque possível. E ele leva, provocativamente, a questão ao paroxismo: o que tomamos como superior e fundamental, nossa dimensão ‘espiritual’, não passa de sublimação de elementos fisiológicos – expressões do corpo: de carne, saís, sangue – que compõem nossos gostos. Tal reducionismo emerge como resposta à vinculação do mais elevado no ser humano a um *outro do mundo*.

O interessante é que em sua busca de afirmação do mundo, da transitoriedade, do fluir e refluir, Nietzsche sintetiza sua polêmica com símbolos religiosos: *Dioniso contra o Crucificado*. Assim, mesmo no momento em que sua oposição à cultura cristã atinge o ápice, ele dialoga com uma intuição do mundo que faz parte do arcabouço do Ocidente. Desse modo, apesar da temeridade envolvida em sua tentativa de transvaloração e do fato de que aquele que se contrapõe permanece em relação a seu termo antagônico, parece-nos que tal orientação não é acidental, fruto de uma ingenuidade. Em meio às nuances de seu vocabulário, Nietzsche fala em termos capazes de serem ouvidos (embora, não necessariamente compreendidos, como ele sabe e prevê) por aqueles que estão inseridos na cultura que integra – e sua voz reverbera de forma aguda. Isso nos parece um sinal de que, longe de ser um filósofo que se ocupa apenas com a autocriação individual e que está tão envolvido na polêmica contra a metafísica e a moral que não nota o quanto sua posição depende delas, seu empreendimento pressupõe interseções com a cultura a que se opõe. Enquanto percebe a filosofia presa à órbita da metafísica e da religião, ele mergulha, em suas inversões, na tradição. Mas por que o faz ciente e como anunciador da circunstância de desconfiança da metafísica, ele deixa aberto outros horizontes para a filosofia. Ao se lançar na disputa pública para refletir sobre um problema de sua época, admitindo que o que pode oferecer é perspectiva – em prol de outra visão da vida na conjuntura de uma crise no mundo vivido –, Nietzsche elabora uma espécie de postura *pós-metafísica*.

Para retornarmos à afirmação com que abrimos esta tese, a filosofia de Nietzsche frequentemente nos deixa desorientados – vendo apenas mar, mar e mar –. Entretanto, ao seguirmos os fios deixados (ainda que um tanto soltos) em seu pensamento, como a tarefa

<sup>1290</sup> Cf. A Prefácio 4; GC 357; GM III 27.

auxiliar de *ver a ciência com a ótica de artista, mas a arte com a da vida* e a dominante *transvaloração de todos os valores*<sup>1291</sup>, é possível compreender certos horizontes por ele vislumbrados. Se em Nietzsche exprime-se o risco do naufrágio, ele parece-nos ter tido lastro suficiente para que o tanto de mar por ele navegado – com a ajuda das rotas que o precederam – deixasse a visão de horizonte futuro. O filósofo que tematizou tão profunda e radicalmente o problema da metafísica, não o fez como capitão insano da ânsia de abater sua baleia branca. Ele encontrou no risco do alto-mar – premente no contexto pós-crítico – e no enfrentamento desse rival grandioso a possibilidade de encontrar destino, porém com a perspectiva de reencontrar o mundo – não a terra firme – prenhe de erros, ambiguidades e belezas em seu horizonte. Mesmo que seu percurso tenha sido interrompido pelo colapso intelectual do início de 1889, o caminho por ele traçado contribuiu e contribui (inclusive no discernimento de seus limites) para os rumos ainda em curso da filosofia. Há que se conceder a ele: no mar, com a percepção da promessa de tempestade (no caso, a pairar sobre a época), às vezes é necessário excesso de tinta para que as circunstâncias sejam – bem ou mal – compreendidas. Por isso nas últimas páginas de seu diário de bordo ele, admitindo a graça e perigo de sua orientação mundana, avisa: “tenho letras que não de fazer ver até os cegos...”<sup>1292</sup>.

---

<sup>1291</sup> Cf. NT Autocrítica 2; EH Inteligente 9.

<sup>1292</sup> AC 62.

## REFERÊNCIAS

### 1 Textos de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**. Tradução de Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. Consideraciones intempestivas. In: **Obras completas II**. Tradução de E. Ovejero e F. González. Madrid: Aguillar, 1932.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. Paris: Nietzsche Source, 2009. Disponível em [www.nietzschesource.org/eKGWB](http://www.nietzschesource.org/eKGWB) (último acesso: 30/03/2020)

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna o que se é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre retórica**. Edición e traducción de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres II**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **La filosofía en la época trágica de los griegos**. Tradução de Luis Fernando Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Los filósofos preplatónicos**. Traducción de Francesc B. Balbastre. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. Rio de Janeiro: Hedra, 2008.

## 2 Textos de outros filósofos

ARISTÓTELES. **Fragments dos diálogos e obras exortativas**. Tradução de António de Castro Caiero. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2010.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **The Complete Work of Aristotle**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas – Tomo I**. Traducción de Wenceslau Rocas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas – Tomo II**. Traducción de Wenceslau Rocas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 (B).

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva / Discurso sobre o espírito positivo / Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo / Catecismo positivista** (Coleção Os Pensadores). Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche and Philosophy**. Translated by Hugh Tomlinson. Londres: Continuum, 1983.

DELEUZE, Gilles. **O que é filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom proper**. Paris: Éditions Galilée, 1984.

DERRIDA, Jacques. **Spurs: Nietzsche's Style / Eperons: Les Styles de Nietzsche**. Translated by Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história In: **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. **O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza**. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HARTMANN, Eduard von. **Philosophy of Unconscious – Vol. 1**. Translation by William Chatterton Coupland. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1884.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. **Natureza humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, volume I: The Will to Power as Art**. Translated by David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, volume II: The Eternal Recurrence of the Same**. Translated by David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics**. Translated by David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, volume IV: Nihilism**. Translated by David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Introduction to Metaphysics**. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Traducción de Gred Ibscher Roth. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996 (B).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LAERTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1987.

LANGE, Friedrich. **History of materialism and criticism of its present importance - Vol I**. Translation by Ernest Chester Thomas. Boston: James R. Osgood & Company, 1877.

LANGE, Friedrich. **History of materialism and criticism of its present importance - Vol II**. Translation by Ernest Chester Thomas. Boston: Houghton, Osgood, & Company, 1880.

LANGE, Friedrich. **History of materialism and criticism of its present importance - Vol III**. Translation by Ernest Chester Thomas. London: Trübner & Co, 1881.

LEIBNIZ, G. W. **Monodologia**. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Primacy of Perception**. Translation by James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

NAGEL, Thomas. **The view from nowhere**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

PLATÃO. **Apology of Socrates and Crito**. Edited by Louis Dyer. Boston: Ginn & Company, 1908.

PLATÃO. **O banquete / Fédon / Sofista / Político** (Coleção Os Pensadores). Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Timeu / Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos



e Humanísticos, 2011.

RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

RORTY, Richard. **Contingency, irony, and solidarity**. New York: Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard. **Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture**. Interview by Michael O'Shea. *The Harvard Review of Philosophy*, p. 58-66, spring 1995.

RORTY, Richard. **Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo**. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 4, p. 7-16, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. **El mundo como voluntad y representación – Tomo II**. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação – Tomo I**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a vontade na natureza**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M, 2013.

SPIR, Afrikan. **Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie**. Leipzig: J. G. Findel, 1873.

SPIR, Afrikan. **Pensée et Réalité: essai d'une réforme de la philosophie critique**. Traduit par A. Pejon. Lille: Tallandier, 1986.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

### 3 Literatura secundária

ABBEY, Ruth. Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on Friendship. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 4, n. 2, p. 50-73, 1999.

ABBEY, Ruth. **Nietzsche's Middle Period**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ABEL, Günter. Nietzsche *contra* 'Selbsterhaltung'. **Nietzsche-Studien**, n. 10, p. 367-407, 1982.

ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: DJURIC, M. & SIMON, J. **Kunst und**

**Wissenschaft bei Nietzsche.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

ABEL, Günter. Bewusstsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes. **Nietzsche-Studien**, n. 30, p. 1-43, 2001.

ANDLER, Charles. **Nietzsche, as vie et as pensée.** Paris: Édition Bossard, 1922.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Corpo.** Rio de Janeiro: Record, 1984.

ANSELL-PEARSON, Keith & LARGE, Duncan. **The Nietzsche Reader.** Malden: Blackwell Publishing, 2006.

ARALDI, Clademir. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo da moral.** Pelotas: NEPFil, 2013.

AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BACCHYLIDES. **The poems and fragments.** Edited by Richard C. Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

BALBASTRE, Francesc. B. Prólogo. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Los filósofos preplatónicos.** Traducción de Francesc B. Balbastre. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

BARBERA, Sandro. Goethe contra Wagner: a crítica à metafísica de artista e a mudança de função da arte em *Humano, demasiado Humano*. In: BRANCO, Maria J., CONSTÂNCIO, João & MARTON, Scarlett (Orgs.). **Sujeito, Décadence e Arte: Nietzsche e a Modernidade.** Lisboa: Tinta-da-china, 2014.

BARBERA, Sandro. Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e de Basileia. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 2010.

BAYER, Raymond. **Historia de la Estetica.** Traducción de Jasmin Reuter. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.

BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BEISER, Frederick C. **Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900.** Oxford: Oxford University Press, 2016.

BLONDEL, Eric. Nietzsche: Life as Metaphor. In: ALLISON, David (Ed.). **The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.** New York: A Delta Book, 1977.

BLONDEL, Eric. Critique et Généalogie chez Nietzsche, ou Grund, Untergrund, Abgrund. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, t. 189, n. 2, p. 199-210, 1999.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- BORNHEIM, Gerard (Ed.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BURNET, John. **Early Greek Philosophy**. London: A & C Black, 1920, 3<sup>rd</sup>. ed.
- BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos**. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.
- BRANDÃO, Eduardo. **A Concepção da Matéria na Obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega – Vol. 2**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BROBJER, Thomas. To philosophize with a hammer: an interpretation. **Nietzsche-Studien**, v. 28, p. 38-41, 1999.
- BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. **Journal of the History of Ideas**, Pennsylvania, v. 65, n. 2, p. 301-322, 2004.
- BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography**. Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- BROCHARD, Victor. **Les Sceptiques Grecs**. Paris: Imprimerie Nationale, 1887.
- BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra***. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas. **Discurso**, São Paulo, n. 15, p. 91-106, 1983.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de deus: mitologia oriental**. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athenas, 1994.
- CAMPIONI, Giuliano. Ceticismo no jovem Nietzsche: das sugestões de Lange ao ensaio *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 3, p. 11-33, 2019.
- CARDOSO, Adelino. O universo monodológico: natureza, vida e expressão. In: LEIBNIZ, G. W. **Monodologia**. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.
- CASARES, Manuel Barrios. O “giro retórico” de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 13, p. 7-36. 2002.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche**. São Paulo: Annablume/Fapesp, Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,

1995.

CHAVES, Ernani. Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano de uma *fisiologia da arte*. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 51-63. 2007.

CHAVES, Ernani. Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte. **Ética**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1-2, p. 45-66, 2004.

CHAVES, Ernani. Nas origens do *Nascimento da Tragédia* In: NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A Gaia ciência, de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, p. 273-282, 2005.

CLAROS, Luís Fernando Moreno. Prólogo. In: NIETZSCHE, F. **La filosofía en la época trágica de los griegos**. Tradução de Luis Fernando Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on truth and philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1990.

CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, n. 3, p. 181-203, 2017.

CLARK, Maudemarie & DUDRICK, David. **A alma de Nietzsche: uma nova e provocativa interpretação da obra Além do bem e do mal**. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

COLLI, Giorgio. Nachwort. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner**. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1967.

COLLI, Giorgio. **Introducción a Nietzsche**. Traducción de Romeo Medina. México, D.F.: Folios Ediciones, 1981.

CONSTÂNCIO, João. **Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo**. Lisboa: Tinta-da-China, 2013.

CORNFORD, Francis Macdonald. **From religion to philosophy**. New York: Longmans, Green & Co., 1912.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato**. Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.

COX, Christoph. **Nietzsche: Naturalism and Interpretation**. Berkeley: University of California Press, 1999.

CRAWFORD, Claudia. **The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

D'IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. **Nietzsche-Studien**, 22, p. 257-294, 1993.

D'IORIO, Paolo. O eterno retorno. Gênese e interpretação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 20, p. 69-114, 2006.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014 (A).

D'IORIO, Paolo. Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costrutivista de Nietzsche. **Studia Nietzscheana**, Paris, 2014 (B).

DUFFY, James. Homer's Conception of Fate. **The Classical Journal**, v. 42, n. 8, p. 477-485, 1947.

DURANT, Will. **A história da civilização I – Nossa herança oriental**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

EMDEM, Christian. **Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FERREIRA, Luísa de Nazaré. **Mobilidade Poética na Grécia Antiga: uma leitura da obra de Simônides**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

FONSECA, Eduardo Ribeiro. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. **Voluntas**, Santa Maria, v. 2, n. 1, p. 119-128, 2011.

FORNAZARI, Sandro Kobol. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre *Ecce Homo***. Ijuí: Unijuí, 2004.

FREZZATTI, Wilson. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, Toledo, n. 11, 2004.

FINK, Eugen. **Nietzsche's Philosophy**. Translated by Goetz Lichter. New York/London: Continuum, 2003.

GARDNER, Sebastian. Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious. In: ANGUS, N. & LIEBSCHER, M. (Eds.). **Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

GAZOLLA, Rachel. O “realismo” platônico: uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. **Letras Clássicas**, São Paulo, n. 2, 1998.

GERHARDT, Volker. A metafísica e sua crítica. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 21, 2013.

GERHARDT, Volker. Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst. **Nietzsche-**

**Studien**, 13, p. 374–393, 1984.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Metafísica de carrascos. **Estudos Nietzsche**, Vitória, v. 9, n. 2, p. 77-101, 2017.

GOODWIN, James. **História da psicologia moderna**. Tradução de Marta Rosas. São Paulo: Cultrix, 2005.

GORI, Pietro. **La visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale de Boscovich**. Napoli: La città del sole, 2007.

GORI, Pietro. Nietzsche as Phenomenalist? In: HEIT, Helmut; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Hrgs.). **Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

GORI, Pietro & STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 101-129, 2014.

GUIMARÃES, Márcio Renato. O termo ariano e a narrativa indo-europeia. **Línguas & Letras**, Toledo, v. 19, n. 43, p. 40-58, 2018.

GREEN, Michael S. **Nietzsche and the transcendental tradition**. Illinois: University of Illinois Press, 2002.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HAMMERMEISTER, Kai. **The German Aesthetic Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HATAB, Lawrence. Laughter in Nietzsche's thought. **International Studies in Philosophy**, v. 20, n. 2, p. 67-79, 1988.

HAYEK, Friedrich A. Comte y Hegel. In: **Revista Libertas**, n. 11, p. 1-17, 1989.

HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em '*Além do bem e do mal*'. **Dissertatio**, Pelotas, v. 2 (suplementar), 2015.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HUSSAIN, Nadeem. Nietzsche's positivism. **European Journal of Philosophy**, volume 12,



issue 3, p. 326-368, 2004.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 1995.

JANAWAY, Christopher. On the Very Idea of “Justifying Suffering”. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 42, n. 2, p. 152-170, 2017.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer: A very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2002.

JANAWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JANZ, Curt Paul. **Nietzsche: uma biografia – Vol. 1**. Tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2016.

JANZ, Curt Paul. **Nietzsche: uma biografia – Vol. 2**. Tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2016 (B).

JANZ, Curt Paul. **Nietzsche: uma biografia – Vol. 3**. Tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2016 (C).

JASPERS, Karl. **Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar**. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

JENKINS, Scott. The Gay Science. In: KATSAFANAS, Paul. **The Nietzschean Mind**. London: Routledge, 2018.

JULIÃO, José Nicolao. A terceira parte de Zarastustra: o eterno retorno como imperative existencial. **Estudos Nietzsche**, Vitória, v. 7, n. 1, p. 80-112, 2016.

KATSAFANAS, Paul. Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization. **European Journal of Philosophy**, v. 13, n. 1, p. 1-31, 2005.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974, 4<sup>th</sup>. ed.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; & SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010, 7ª ed.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche y el círculo vicioso**. Traducción de Roxana Páez. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1995.

KOIKE, Katsuzo. Aspectos da *physis* grega. **Revista Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 4, n. 2, p. 165-178, 1999.

LARGE, Duncan. Translator’s Introduction. In: KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and Metaphor**. Translation by Duncan Large. London: The Athlone Press, 1993.

LANGER, D. **Wie man wird, was man schreibt: Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes**. München: Fink, 2005.

LESKY, Albin. **Historia de la literatura griega**. Traducción de José Díaz Regañon y Beatriz Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

LEITER, Brian. **Nietzsche on Morality**. New York: Routledge, 2002

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 29, p. 77-126, 2011.

LIMA, Márcio José Silveira & ITAPARICA, André Luís Mota (Orgs). **Verdade e Linguagem em Nietzsche**. Salvador: EDUFBA, 2014.

LIMA, Márcio José Silveira. Os percursos de Dioniso e Zaratustra: Nietzsche crítico de si mesmo. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 67-77, 2018.

LOPES, Rogério. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese (Doutorado): UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, MG: [s.n.], 2008.

LOPES, Rogério. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 33, p. 89-134 2013.

LOW, Douglas. **Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 2000.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche et sa tentative de recuperation du monde**. Traduit por Ariel I. Kelkel. Paris: Les Édition Minuit, 1967.

MACHADO, Bruno. **A Psicologia em “Humano Demasiado Humano”: Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral**. Tese (Doutorado): Universidade Estadual de Campinas, IFCH. Campinas, SP: [s.n.], 2013.

MACHADO, Roberto (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MAGNUS, Bernd. **Nietzsche's Existential Imperative**. Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.

MARQUES, Antônio. Reflexões e gramática filosófica em Nietzsche. In: LIMA, Márcio José Silveira & ITAPARICA, André Luís Mota (Orgs). **Verdade e Linguagem em Nietzsche**. Salvador: EDUFBA, 2014.

MARTÍNEZ, Roberto S. **“Aufzeichnungen eines Vielfachen”: Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

MEYER, Matthew. Nietzsche Ontic Structural Realism? In: KATSAFANAS, Paul. **The Nietzschean Mind**. London/New York: Routledge, 2018.

MONTINARI, Mazzino. **“La Volonté de Puissance” n’existe pas**. Traduction de Patricia Farazzi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: *O Crepúsculo dos Ídolos*. **Cadernos Nietzsche**, 3, p. 77-91, 1997.

MORA, Jose Ferrater. **Diccionario de Filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

MOURA, Gabriel Herkenhoff Coelho. Arte com a ótica da vida: algumas relações entre fisiologia, estética e cultura em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Vitória, v. 7, n. 2, 2016.

MOURA, Gabriel Herkenhoff Coelho. **Arte humana, demasiado humana: considerações sobre a fisiologia da estética de Nietzsche**. Vitória: Edufes, 2019.

MURACHCO, Henrique Graciano. O conceito de *physis* em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. **Hypnos**, São Paulo, n. 2, p. 11-22, 1997.

MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Espinosa e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MITTASCH, Alwin. **Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit**. Heildelberg: Springer-Verlag, 1950.

MITTASCH, Alwin. **Nietzsche als Naturphilosoph**. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952;

MOORE, Gregory. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MORE, Nicholas D. **Nietzsche’s Last Laugh. Ecce Homo as Satire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MÜLLER, Enrico. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. **Sofia**, Vitória, v. 4, n. 1, p. 17-37, 2015.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio de Nietzsche. **Discurso**, n. 21, 1993, p. 7-29.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2009.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NASSER, Eduardo. **Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo**. Tese (doutorado): Universidade de São Paulo, FFLCH. São Paulo, SP, [s.n.], 2013.

PARTRIDGE, Eric. **Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English**. London/New York: Routledge, 1966.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a Auto-superação da Moral**. Ijuí: Unijuí, 2009.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche: a boa forma de retribuir ao mestre. **Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 337-350, 2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”. **Dissertatio**, Pelotas, n. 42, p. 27-44, 2015.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A metafísica como um espelho da vida em Nietzsche. In: BAUSCHWITZ, Oscar F.; MORAES, Dax; AMARAL, Gisele (Org.). **É a metafísica espelho da vida?**. Natal: Caule de Papiro, 2018.

PIPPIN, Robert. Introduction. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Thus Spoke Zarathustra**. Edited by Andrian Del Caro and Robert Pippin. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RANKE, Leopold von. Heródoto e Tucídides. **História da historiografia**, n. 6, p. 252-259, 2011.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche's Sensualism. **European Journal of Philosophy**, p. 1-39, 2011.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's System**. New York: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's New Darwinism**. New York: Oxford University Press, 2004.

RIDLEY, Aaron. Introduction. In: NIETZSCHE, F. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. vii-xxxiv.

SALAUQUARDA, Jörg. **Nietzsche und Lange**. Nietzsche-Studien, 7, p. 236-260, 1978.

SALAUQUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno: uma investigação do papel do asno na Quarta Parte do *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche. **Discurso**, 28, p. 167-208, 1997.

SALAUQUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de *A gaia ciência*. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 6, p. 75-93, 1999.

SCANDELLA, Maurizio. Did Nietzsche read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources. **Nietzsche-Studien**, v. 41, p. 308-332, 2012.

SCHACHT, Richard. **Nietzsche**. New York: Routledge, 1983.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 29, p. 35-75, 2011.

SENNA, Flávio. Nietzsche e a religião de Zaratustra, o persa. **Interações – Cultura e**

**Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 8, p. 99-110, 2010.

SMALL, Robin. **Time and Becoming in Nietzsche's Thought**. New York: Continuum, 2010.

SMITH, Dale. Merleau-Ponty's Indirect Ontology. **Dialogue**, volume 27, issue 4, p. 615-635, 1988.

SOMMER, Andreas Urs. Nietzsche's Reading on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer. **The Journal of Nietzsche Studies**, v. 43, n. 2, p. 156-184, 2012.

SOMMER, Andreas Urs. **Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben*, Nietzsche contra Wagner**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

SOMMER, Andreas Urs. O que Nietzsche leu e o que não leu. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 9-43, 2019.

SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra de. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empírica e abstrata**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

SOUZA, Jose Cavalcanti de. **Os Pré-Socráticos** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, F. **Aurora: reflexões sobre preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

SPINELLI, Miguel. *Aisthêsis e nóêsis*: de como filosofia grega rompeu com as aparências. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 119, p. 137-158, 2009.

STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STACK, George J. Nietzsche and Bosovich's Natural Philosophy. **Pacific Philosophical Quarterly**, 62, p. 69-87, 1981.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Organizado por Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STEGMAIER, Werner. Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution. **Nietzsche-Studien**, 16, p. 264-287, 1987.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 241-278, 2010.

STEGMAIER, Wener. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'*A Gaia Ciência*. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, 2010.

SÉVERAC, Pascal. O conhecimento como o mais potente dos afetos. In: MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Espinosa e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TONGEREN, Paul van. **Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy**. West Lafayette: Purdue University Press, 1999.

TONGEREN, Paul van. **A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral: Estudo sobre “Para Além de Bem e Mal”**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

TONGEREN, Paul van. As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude. **Sophia**, Vitória, v. 3, n. 2, p. 90-101, 2014.

VAIHINGER, Hans. **The Philosophy of ‘As If’**. Translated by C. K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1924.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora PHI, 2013.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Nietzsche e o horizonte interpretativo de *Crepúsculo dos ídolos*. **Philósophos**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 131-157, 2012.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos Ídolos*. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 189-214, 2014.

WHITLOCK, Greg. Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 20, p. 34-57, 2000.

WOLLENBERG, David. Nietzsche, Spinoza and Moral Affects. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v.51, n.4, 2013.

YOVEL, Yirmiyahu. Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei. In: **Nietzsche as affirmative thinker**. Dordrecht-Boston-Lancaster: Martinus Nijhoff Publisher, 1986, p. 183-203.

ZAMMITO, John. **The Gestation of German Biology: From Stahl to Schelling**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

ZIMMER, Heinrich. **Philosophies of India**. Edited by Joseph Campbell. London: Rutledge & Kegan Paul Ltd., 1953.

ZITTEL, Claus. Sentenças, rupturas, contradições. Provocações e problemas de interpretação a partir das relações e das perspectivas narrativas no *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 39, n. 2, p. 29-48, 2018.

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.